PLOTINO

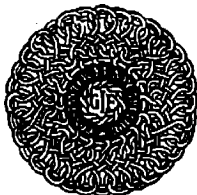
ENNEADI

PRIMA VERSIONE INTEGRA E COMMENTARIO CRITICO

DI

VINCENZO CILENTO

VOLUME III

PARTE PRIMA: VERSIONE DI ENN. V E VI

BARI

GIUS. LATERZA & FIGLI

TIPOGRAFI-EDITORI-LIBRAI

1949

AVVERTENZA

Con questo volume (Parte I) si completa la versione delle *Enneadi*. La lunghezza del testo ci persuase a staccare da esso il Commentario critico. Il quale segue, immediatamente, in una Parte II che l'Editore va già stampando. Quest'ultimo volume si chiuderà con una Bibliografia di grande lena e stile, dovuta alla penna del filologo Bert Mariën di Lovanio. Io gli devo, da queste pagine, un ringraziamento anche a nome del mio paese, al quale egli ha voluto spontaneamente trasmettere la primizia e il frutto del suo lungo lavoro che vedrà la luce in lingua italiana. In verità — è d'uopo dirlo — esso non ha, ch'io sappia, nel campo classico, altri precedenti che la *Bibliographie d'Aristote* di M. SCHWAB (Paris, 1896), la quale peraltro non dà che i titoli ed è incompleta pure per il suo tempo. La Bibliografia del Mariën, sapientemente architettata in linee nette e sicure, investe dal suo centro plotiniano, in una rete fitta di correlazioni, quasi tutte le categorie spirituali della grecità. Essa attua un progetto di P. HENRY dal quale il Mariën è stato iniziato e sarà utile — confidiamo — anche al di là dell'àmbito filosofico e plotiniano; nelle sue ben aggiustate presentazioni di molte centinaia di opere, passate quasi tutte per le mani del Mariën, vi sono *in nuce* molti lavori per l'avvenire.

V. C.

ENNEADE QUINTA

LE TRE IPOSTASI ORIGINARIE

Enneade V, 1 ‹ 10 ›

I. — Qual è mai la causa che ha reso le anime — le quali pur sono parti staccate di lassú e appartengon anzi completamente al mondo superno — dimentiche del loro padre Iddio e ignare di se stesse e di Lui? Ebbene, prima radice del male, per esse, fu la temerarietà, e poi il nascere e l'alterità primitiva e la voglia di appartenere a se stesse. Cosí, ebbre, visibilmente, di quella loro autodeterminazione, poi ch'ebber fatto il più largo uso di quel loro spontaneo movimento, dopo quella gran corsa sulla via contraria, distanziate che furono per sí gran tratto, finirono alfine per ignorare se stesse e la loro origine: quasi fanciulli che, strappati troppo presto ai genitori ed allevati lungo tempo lontano, non riconoscono più né se stessi né i loro genitori.

Le anime, dunque, non scorgendo più né Lui né se stesse, disistimandosi, per ignoranza della loro stirpe, ed apprezzando invece le altre cose, ammirando, anzi, tutte le cose più che se stesse, trasalirono, attonite, di fronte a loro e ne furono avvinte; e si strapparono, a tutto potere, dalle cose donde avevan già volto le spalle, sprezzantemente. Cosí risulta che di quella totale ignoranza di Dio unica causa è il dar pregio alle cose terrene e disprezzo al proprio essere. Certo, cosa perseguíta e cosa ammirata van di pari passo e chi ammira e persegue confessa, con ciò stesso, la sua inferiorità; però, col porsi al di sotto di ciò che nasce e muore, col solo supporre di essere la più spregevole e mortale tra

le cose che stima, uno non saprà giammai concepire, nell'intimo suo, né la natura né la potenza di Dio.

Perciò occorre che si svolga su due direzioni il ragionamento contro coloro che cosí si atteggiano, se uno voglia davvero volgerli alla via opposta e alle prime cose e farli risalire alla vetta piú alta: l'Uno e il Primo. Quale è l'uno e quale è l'altro? L'uno addita la viltà di ciò che l'anima attualmente onora e questo noi lo esporremo piú diffusamente altrove; l'altro ammaestra l'anima e le suggerisce, per cosí dire, il ricordo della sua origine e del suo valore e questo ragionamento ha la precedenza sull'altro e, chiarito che sia, può gettar luce altresí sull'altro. Parliamone subito, dunque; ché questo tocca immediatamente l'oggetto che si va cercando e giova pure a quell'altro ragionamento. Poiché il soggetto indagante è proprio un'anima e un'anima deve ben conoscere che cosa sia ella che cerca, affinché, apprendendosi, possa anzitutto misurare se stessa: se cioè abbia la forza d'istituire una tale indagine, se abbia occhi di tanto acume che sappian vedere e, infine, se metta conto di ricercare. Ché se, per esempio, si trattasse di cose estranee, a che cercarle? ma se si tratta di cose affini non solo v'è convenienza a cercare ma v'è pure la possibilità di trovare.

II. — Allora, ponderi bene questo, anzitutto, ogni anima: che proprio essa, cioè, ha creato i viventi tutti, spirando in loro la vita: e quei viventi che nutre la terra e quelli che nutre il mare e quelli che dimoran nell'aria e quelli che dimoran nel cielo — astri divini —; che essa ha creato il sole; che essa ha creato pure questa volta immensa di cielo; ed essa l'adornò; essa la fa roteare in una determinata norma, pur essendo in se stessa una natura differente dalle cose che ordina e dalle cose che muove; inoltre, quanto alle cose che vivifica, ella è necessariamente piú degna di onore di loro, poiché, mentre tali cose van soggette al nascere e al perire (sol che, rispettivamente, l'anima le abbandoni o elargisca loro il vivere), l'anima, per contro, esiste eternamente per il semplice fatto che non abbandona mai se stessa.

Ora, quanto alla maniera della elargizione del vivere sia al complesso del mondo sia ai singoli esseri, se la renda chiara ella stessa come segue. 6

Voglia ella però considerare ben bene la grande Anima, ella che è, sí, un'altra anima, ma non è già una piccola anima, dal momento che è stata fatta degna di tale considerazione, appena sia libera dall'inganno e dal fascino che sedusse le rimanenti, in uno stato di tranquillità. Ma pacato sia, per lei, non solamente il corpo che la precinge e il flusso corporeo, ma ancora tutto ciò che la circonda: in pace, la terra; in pace, il mare e l'aria e il cielo stesso ch'è piú buono di lei.

E pensi che in questo cielo fermo da ogni parte, dal di fuori, per cosí dire, l'anima si riversi e vi scorra dentro e lo penetri da ogni parte e lo illumini: come raggi di sole fanno risplendere una nube oscura al semplice tocco della loro luce e ne traggono una visione d'oro, proprio cosí anche l'anima, entrata che sia nel corpo del cielo, gli dà immediatamente vita, gli dà l'immortalità, lo tiene desto mentre esso si abbandona. Cosí esso, vòlto in un movimento eterno ad opera dell'anima che sapientemente lo guida, divenne un vivente beato; anzi la sua dignità il cielo la ricevette solo quando l'anima si trapiantò in lui, giacché, prima che l'anima entrasse, esso era un corpo morto, terra ed acqua o, piuttosto, oscurità di materia e non-essere e ciò che gli dèi hanno in odio, come è detto non so dove. Pure, potrà divenire piú manifesta e piú chiara la potenza dell'anima e cosí anche il suo essere, qualora uno, in questo problema, rivolga i suoi pensieri alla maniera ond'essa abbraccia e conduce, con la sua volontà, il cielo. 7 8 9

Infatti, a questa intera sua massa, sin là dov'essa si estende, l'anima si è abbandonata e non c'è distanza — grande o piccola che sia — la quale non sia animata; solo che, mentre la massa corporea è sempre diversa a seconda che sia in un punto o in un altro e un pezzo si trova qui e lí se ne trova un altro e alcuni sono in località contrapposte, altri son diversamente separati tra loro, l'anima, per contro, non

10 si comporta in tal maniera e non si riduce in frantumi per vivificare con un frammento di sé ogni singola cosa; no, ma tutte le singole cose vivono in virtú dell'anima intera ond'ella è presente, tutta quanta, per ogni dove, assimilata com'è al Padre che la generò, sotto questo profilo 11 ch'ella è *una unità* ed è dappertutto. Cosí, pur diffuso com'è, e diverso a seconda dei punti considerati, il cielo è unitario per la potenza dell'anima; e pure in grazia di questa è una divinità questo nostro mondo. Ma anche il sole è un dio perché c'è l'anima in lui e cosí pure si dica delle rimanenti stelle; e noi, se pur siamo *qualcosa*, lo siamo per questa ragione, poiché 'la nostra salma va gettata via piú 12 che se fosse dello stabbio immondo'. Ma occorre che l'anima — la quale fa sí che gli dèi siano dèi — sia essa stessa una divinità piú veneranda di loro. Anche l'anima nostra però è specificamente somigliante agli dèi e appena tu la osservi senza le aggiunte e la cogli nella sua purezza, tu troverai quella stessa cosa veneranda che era appunto l'Anima, piú 13 veneranda, dico, di tutto ciò che sia corporeo. Poiché tutto è *terra*; ma se pur fosse *fuoco* chi mai l'accenderebbe se non *l'Anima*? Tant'è pure di ogni loro composto, anche se tu vi aggiunga *e acqua e aria*. Ma se tutto può essere degno che tu lo persegua solo perché v'è l'anima in esso, perché si vuole allora trascurare se stessi e perseguire un altro? che se è l'anima ciò che apprezzi in altrui, apprezza allora *te stesso*.

14 III. — Cosí è, in verità: venerabile e divina cosa è l'anima: fiducioso oramai di poter seguire Dio con tale mezzo, sali, su 15 cosí buon fondamento, sino a Lui: non avverrà mai che tu sbalestri, lontano; né, del resto, ce ne son poi molti di gradi intermedî! Tocca pertanto quel *regno vicino* all'anima, verso le altezze, il quale è ben piú divino di questa divina cosa ch'è l'anima, quel *regno* dopo il quale e dal quale l'anima sorge; poiché, pur essendo tal cosa quale la nostra esposizione provò, essa è sempre *immagine dello spirito*: come il pensiero nel suo *enunciarsi* è immagine del

pensiero chiuso nell'anima, così, credetemi, anche l'anima è un pensiero dello Spirito e, precisamente, è quel complesso di attività e quella vita che lo Spirito proietta per far sussistere il diverso. Pensate al fuoco: esso è, da un canto, il calore che se ne sta con lui; ma vi è pur, d'altro canto, il calore che esso elargisce: lì però, nello Spirito, occorre concepire una attività non già scorrente ma ferma in esso, mentre l'attività estrinseca sussiste distinta. Orbene, giacché l'Anima deriva dallo Spirito, ella è spirituale e nelle riflessioni si insinua il suo spirito, e il suo perfezionamento dipende sempre, novellamente, da Lui che è come un padre il quale cominciò già a nutrire la sua creatura, generata imperfetta nei confronti di Lui. 16

Così, e l'esistere le deriva dallo Spirito, e l'atto del suo pensare consiste nel fatto che lo Spirito è contemplato dall'Anima; vogliam dire che quando questa figge lo sguardo nello Spirito, in realtà essa trae dal suo fondo e proprio come cose di sua pertinenza tutto ciò ch'ella pensa ed attua. E questo solo vuol esser chiamato atto dell'anima: tutto ciò che è spiritualizzato, tutto ciò che sorge dalla casa dell'anima! Le cose inferiori, per contro, vengon da tutt'altra fonte e in un'anima corrispondente costituiscono affezioni. Lo Spirito, insomma, sempre più divinizza l'Anima sia perché Egli è suo padre, sia perché le è presente; poiché nulla si frappone tra loro fuor che l'alterità, nel senso tuttavia che l'Anima è il grado successivo ed è come il ricettacolo mentre lo Spirito è forma. Bella è peraltro finanche la materia dello Spirito poiché è di specie spirituale ed è semplice. 17 18

Ma di qual natura sia lo Spirito, ciò si renderà chiaro per questa stessa via: Egli, cioè, è da più dell'Anima che ha pur tanto valore. 19

IV. — Ma si può pure vederlo da quanto segue: se uno mira questo nostro mondo sensibile, considerandone la grandezza e la bellezza e l'ordine dell'eterno roteare e gli dèi che sono in esso — gli uni visibili, gli altri invisibili — e i

20 dèmoni e gli animali e le piante tutte, salga allora al suo archetipo e a quel reale che è tanto più vero e contempli lassù tutte queste cose esistenti in una natura spirituale ed eterna presso di Lui, in una coscienza e in una vita tutta loro propria e poi contempli il puro Spirito loro *dominatore* e la *Sapienza* instancabile e quella vita che è veramente tale sotto *Satur-nus*, il dio che è *sazietà* e *nus* (Spirito)!

21 Certo, Egli abbraccia in se stesso tutte le cose immortali, ogni spirito, ogni dio, l'anima intera, ferma, per l'eternità. A che poi dovrebbe cercar di cambiare, se Egli è beato? Dove mai si sognerebbe di trapassare, se ha tutto in sé? Intanto, Egli non cerca neppure di aumentare, essendo già perfettissimo. Perciò ancora, tutto ch'è in Lui è perfetto, a che Egli sia per ogni verso perfetto e non rechi in sé nulla che non sia tale; poiché non ha nulla, in se stesso, che non pensi: egli pensa, beninteso, non già come 22 uno che cerchi, ma come uno che possegga. Cosí, la beatitudine non gli viene d'accatto perché Egli è già tutto, nell'eternità, è, intendo, la verace Eternità, della quale il tempo che scorre sull'Anima e la cinge è semplicemente una immagine, quel tempo che lascia cadere alcune cose per andare incontro a certe altre! Poiché cose perennemente nuove vorticano sull'Anima: una volta Socrate, un'altra volta un cavallo, uno qualunque degli esseri, insomma, senza inter23 ruzione. Lo Spirito, invece, è *tutto*; Egli serra in sé la universalità delle cose, immobilmente, allo stesso posto; ed Egli 'è', unicamente; e questo 'è' è sempre; il 'sarà' non ci sarà mai; ed anche nell''allora' Egli 'è', poiché non v'è neppure il 'passato': non vi è certo lí una qualche cosa che sia trascorsa, ma tutto vi persiste immobile, perpetuamente, poiché è identico ed ama, per cosí dire, che il suo 24 essere duri in quello stesso stato. Ma ogni singolo suo essere è Spirito, è Ente e il loro complesso è 'onnispirito' ed 'onniessere', mentre lo Spirito rende esistente l'Essere nel pensiero, l'Essere, da parte sua, per il fatto stesso ch'è 25 pensato, dà allo Spirito il *pensare* e *l'esistere*. Pure,

condizionamento del pensiero è qualcosa di diverso che è a un tempo condizionamento per l'essere. Così, per entrambi a un tempo v'è, quale condizionamento, qualcosa che è diverso dal pensiero e dall'essere. Certo è che essi coesistono insieme e non si lasciano l'un l'altro; ma questo uno che è a un tempo Spirito ed Essere e Pensante e Pensato risulta da una dualità: è Spirito in quanto pensa, è Essere in quanto è pensato. Non potrebbe infatti aver luogo il pensare se non ci fossero alterità ed identità.

Ed ecco sorgere i principî fondamentali: Spirito, Essere, Alterità, Identità. Ed è bene includere altresí Moto e Quiete: Moto, in quanto lo Spirito pensa; Quiete, poi, in vista della identità. Occorre l'Alterità a che vi sia Pensante e Pensato o, altrimenti, se elimini l'Alterità, si avrà una unità silenziosa; e poi anche pensato e pensato han da essere diversi tra loro per la mutua distinzione — e l'Identità poiché lo Spirito è uno con se stesso e tutti gli esseri dello Spirito hanno qualcosa di unitario in comune: ché la differenza tra loro è nell'Alterità. La pluralità dei principî che così risulta crea il numero e la quantità; e la qualità poi è la loro caratteristica individuale. Da questi termini, come da tanti principî, scaturiscono le altre cose. 26

V. — Così, molteplice è questo Dio, il quale sovrasta sull'Anima; a lei tocca dimorare tra le cose terrene — ove mai vi si trovi congiunta — solo quando non voglia distaccarsene. Fattasi vicino, allora, e unificatasi, per così esprimerci, con lui, ella cerca di conoscere chi sia mai Colui che generò questo Dio, quel Semplice, dico, quel pre-spirito, Colui che fu causa a che questo Dio esistesse ed esistesse molteplice, Colui, infine, che produsse il numero. Perché, certo, il numero non è già primo; così, pre-diade è l'uno e la diade invece ha il secondo posto e sorgendo dall'unità tiene quell'uno come suo limite, laddove questa unità è illimitata di per se stessa; mentre, ove mai sia fatta limitata, essa è di già numero. Ma numero è come dire sostanza; e numero, poi, è anche l'anima. Certo, né masse e neppure 27 28

grandezze costituiranno i primi princìpî; poiché tali cose grossolane, che la sensazione crede reali, sono posteriori. D'altronde, anche nei semi, ciò che ha valore non è già l'elemento umido ma ciò che non è visibile: ma 28 questo è numero e ragione formale. Ebbene, il numero, di cui si parla lassú, e la diade sono ragioni formali e spirito. Spieghiamoci: v'è, da un canto, la diade indefinita concepita in virtú di ciò che fa, per cosí dire, da fondamento e v'è, d'altro canto, il numero sorgente da essa e dall'unità; ogni numero è forma come se lo Spirito venisse, per cosí dire, informato dalle specie ideali che entrano in esso: esso è poi informato in una maniera dall'Uno e in un'altra maniera da se stesso: pensate al vedere che si traduce in atto; poiché il pensiero è una visione che vede: due cose che sono una sola.

30 VI. — In qual maniera e chi mai vede, dunque, lo Spirito? Ché anzi, come esiste Egli, addirittura, e come sorse da Colui sí da vederlo persino? Attualmente, per certo, l'anima è tutta compresa oramai della necessità che le realtà dello Spirito dovevano esistere cosí come abbiam detto; pure, ella desidera vivamente chiarire a se stessa questo problema che fu già famoso anche tra gli antichi pensatori: come, cioè, dall'Uno, da un 'uno' cosí fatto come noi asseriamo che è l'Uno, come venne all'esistenza qualsiasi altra cosa — molteplicità o diade o numero —? O come mai, tutt'al contrario, Quegli non perseverò in se stesso, ma fece scaturire una cosí diffusa molteplicità quale si scorge tra gli esseri, quella molteplicità di cui però noi postuliamo che debba risalire a Lui?

31 Sia detto, dunque, quanto segue, dopo aver prima invocato Dio stesso non già con la parola che nacque, ma con l'anima, in una tensione di noi stessi a Lui, nella preghiera, poiché solo in questa maniera noi possiamo pregare: soli, Lui solo! Proprio cosí: occorre che il contemplante — mentre Egli se ne sta in se stesso come nell'interno di un tempio e persevera tranquillo al di là di tutte

le cose — volga il suo sguardo alle statue rizzate già al di fuori o, meglio, a quella statua che per prima apparve; la quale è apparsa come ora diremo.

Tutto che si muove esige qualcosa che sia meta al suo movimento; ma, non avendo Lui nessuna meta, noi non possiamo ammettere che Egli si muova; intanto, se qualche cosa nasce dopo di Lui, necessariamente essa è nata solo in quanto essa si volge eternamente verso di Lui. Sia lontana però da noi, allorché parliamo di realtà eterne, la nascita nel tempo! Applicando loro — a parole soltanto, beninteso — la nascita, per assegnar loro causa ed ordinamento, dobbiamo riconoscere che, di fatto, ciò che nasce di là, nasce senza che ci sia stato alcun movimento di Lui. 32

Poiché, se qualcosa nascesse in séguito al movimento di Lui, tale generato si leverebbe terzo a partire da Lui, successivamente al movimento e non sarebbe già secondo. Ora, se v'è qualcosa — un secondo — dopo di Lui, esso deve sussistere senza che il Primo si muova, senza che esprima né un cenno né una volizione né, a farla breve, un moto qualsiasi. 33

In qual modo, allora, e che cosa dobbiamo pensare di Lui ch'è immobile? Splendore tutt'intorno diffuso che emana, sì, da Lui, ma da Lui che se ne sta fermo, come, nel sole, lo splendore che gli fa quasi un alone d'intorno; splendore che si rigenera, eternamente, da Lui, ch'è fermo. 34

Del resto, tutti gli esseri, finché durano, dal fondo della loro essenza emanano, tutt'intorno a loro e al di fuori di loro, necessaria, una certa qual esistenza, collegata alla presenza della loro virtú operante ed è come una figura degli archetipi donde germogliò: il fuoco emana il suo interno calore; e la neve non nel suo interno solamente racchiude il freddo; ma una magnifica prova di quel che s'è detto la dànno tutte le sostanze odorose: infatti, per tutta la loro durata, qualcosa vien fuori da loro, tutt'intorno, sí che dalla loro semplice esistenza il vicino trae godimento. 35

Inoltre, tutti quanti gli esseri, giunti ormai a maturità, generano; ma ciò che è sempre perfetto, sempre e in 36

eterno genera; e genera, s'intende, qualcosa d'inferiore al suo essere. Che cosa dovremo dire, allora, di Colui che è perfettissimo? Nulla può nascere da Lui se non quanto vi è di più grande dopo di Lui; ma il più grande, dopo di Lui, si è lo Spirito e gli tien dietro come Secondo; vale a dire che lo Spirito ha la visione di Lui ed ha bisogno di Lui, unicamente, mentre Egli non ha affatto bisogno dello Spirito. Ancora: ciò che viene generato da Uno che supera lo Spirito, dev'essere Spirito e lo Spirito alla sua volta supera tutte le cose poiché le altre cose vengono dopo di Lui. Così ancora, l'Anima è il Pensiero dello Spirito ed è, in certo senso, la sua attività, proprio come lo Spirito è pensiero ed attività che si riferisce all'Uno.

37 Un po' oscuro, a dir vero, è il pensiero dell'Anima; poiché esso è, per così dire, solo un simulacro dello Spirito e deve perciò volgere lo guardo sullo Spirito; ma lo Spirito deve parimenti volgere lo sguardo su Quello, affinché sia Spirito. Lo vede, però, senza esserne staccato, giacché Esso è immediatamente dopo di Lui e tra loro, come pure tra Anima e Spirito, non c'è nulla di mezzo. Ogni cosa, poi, brama il suo Genitore e lo ama; lo ama specialmente allora che siano soli il Genitore e il Generato; ma quando il Genitore sia, per di più, il sommo Bene, per necessità il Generato è stretto talmente a Lui da esserne separato unicamente per via di alterità.

38 VII. — Pure, noi chiamiamo lo Spirito figura di Lui solo perché dobbiamo parlare un po' più chiaramente: in primo luogo c'è il fatto che l'Essere generato è pure, in un certo senso, un secondo 'Genitore' e serba molti tratti di Lui; e, precisamente, la somiglianza con Lui è sul tipo di quella che passa tra la luce e il sole. Ma non è Spirito, Lui! Com'è, dunque, che genera lo Spirito? Gli è, ecco, che rivolgendosi lo Spirito verso di Lui, contemplava: ma la contemplazione è, di per se stessa, Spirito.

Infatti, ciò che comprende un oggetto esteriore o è per-
39 cezione sensibile o è pensiero: *(lacuna: passo insanabile)* sen-

sazione, linea e il resto *(lacuna)*; ma il circolo è tale da essere diviso; invece l'Uno, di cui parliamo, non è divisibile. — Sí, ecco, sia ben fermo, qui, che esso è unità, ma l'Uno è pure la potenza di tutte le cose. Allora, le cose di cui esso è potenza, proprio queste, dico, l'atto del pensare, distaccandosi, per cosí esprimerci, dalla semplice potenza, contempla. Altrimenti, non vi sarebbe proprio Spirito. Poiché, anche di per sé solo, l'Uno ha già — quasi avvertenza intima del suo potere (del fatto cioè che può) — una sua realtà.

Certo si è, comunque, che lo Spirito — anche Lui da sé — determina a se medesimo il suo essere, proprio in virtú del potere che deriva dall'Uno, perché l'essere è, vorrei dire, una parte della realtà che appartiene a Lui e da Lui si diparte, e trae da Lui il suo vigore e porta il suo essere a matura perfezione nella dipendenza e nella derivazione da Lui. 40

Ma lo Spirito vede bene che da quella fonte in Lui — che è, vorrei dire, un divisibile derivato da un indivisibile — si riversa e il vivere e il pensare e ogni altra cosa, per il fatto che Egli, l'Uno, non è nulla di tutto questo. Perciò, invero, tutte le cose derivano da Lui, poiché Egli non è delimitato da forma alcuna. Difatti, non è altro che unità, Lui. Se fosse tutto, Egli entrerebbe tra gli enti. Per questo, Egli non è nulla di quanto è nello Spirito, ma solo da Lui derivan tutte le cose, le quali, pertanto, sono altresí essenze; poiché sono già determinate ed hanno, per cosí dire, una forma, una per una: naturalmente, l'ente esige di non esser contemplato, press'a poco, in seno all'indeterminato ma, tutt'al contrario, vuol essere saldamente piantato nei suoi confini e nella sua stabilità; stabilità, la quale, beninteso, per gli esseri dello Spirito è quella definizione e quella forma ond'essi prendono consistenza reale. 41 42

Sí, è proprio questa la stirpe donde questo nostro Spirito, ben degno di questa sí alta purezza, trasse il nascimento; né Egli poté rampollare da altra fonte se non dal Primo Principio; ma, una volta che nacque, Egli generò 43

ormai gli esseri tutti, simultaneamente al suo essere: cioè le idee in tutta la loro bellezza e tutti gli dèi del suo mondo spirituale.

44 Ma, pregno com'è degli esseri che generò, e ingoiatili poi di nuovo, per cosí dire, per tenerli in sé e non farli precipitare nella materia né allevare presso Rea — cosí i misteri e i miti degli dèi fanno intendere velatamente, narrando che Cronos, sapientissimo iddio, prima che Zeus nascesse, serrava di nuovo in sé quel che generava — per tutto questo, allora, lo Spirito è colmo ed è 'Spirito in sazietà'. In séguito — narrano — Egli genera Zeus, il quale è di già 'Sazietà' (figlio); tant'è vero che l'Anima la genera lo Spirito, lo Spirito che è già perfetto. E certo fu necessario che Lui, maturo com'era, generasse e che una cosí grande forza non restasse sterile; pure, non fu ammissibile, neppure in questo caso, che il generato fosse migliore, ma questo dovette riuscire inferiore, essendo solamente un simulacro di lui; parimenti, esso è indeterminato in se stesso ma riceve la sua determinazione e, per cosí dire, la sua configurazione ideale dal suo Genitore.

45 Tuttavia, il prodotto dello Spirito è un certo qual pensiero e la parte pensante dell'anima ne avvera l'esistenza. Questa è colei che si muove intorno allo Spirito, ed è luce di Spirito e orma a Lui sospesa: per un verso, essa è concentrata in Lui e cosí se ne ricolma e se lo gode e partecipa di Lui e pensa; per un altro verso, essa è in contatto con le cose a lei successive o, meglio, genera, dal canto suo, cose necessariamente inferiori all'Anima: di esse si dovrà parlare piú tardi; ma le cose divine hanno qui il loro limite.

46 VIII. — E, per questo, anche Platone insegna i suoi tre gradi: Tutto — egli dice (e vuol riferirsi a ciò che è primo) — è intorno al Re del Tutto e il secondo è intorno al Secondo e il terzo intorno al Terzo. Ma egli afferma ancora che la causa ha un Padre, quella causa che — lo dice lui stesso — è lo Spirito; creatore, infatti, per lui è lo Spirito;

Costui — egli dice — crea l'Anima in quella sua coppa. E al padre della causa — ch'è poi lo Spirito — egli dà nome 'il Bene' e 'Ciò che sta al di là dello Spirito e al di là dell'Essere' e in molti luoghi chiama l'Essere e lo Spirito, Idea, senz'altro. Ond'è che Platone è consapevole che dal Bene 47 deriva lo Spirito (Idea) e dallo Spirito l'Anima; ed ecco che questi nostri ragionari non sono una novità, né datan da oggi ma sono stati fatti da gran tempo sia pure non esplicitamente e i nostri ragionamenti attuali si presentano solo come interpretazione di quegli antichi con testi che ci garantiscono che queste dottrine sono antiche, proprio attraverso gli scritti di lui, di Platone. Cosí, anche Parmenide toccò, prima 48 di Platone la dottrina enunciata, in quanto fece convergere nell'identità Essere e Spirito e pose l'essere non già nelle cose sensibili: 'poiché è la stessa cosa pensare ed essere' — egli dice; e poi continua dicendo che l'essere è immobile, per quanto gli aggiunga il pensare ed elimina da lui ogni movimento, a che esso perseveri identico, e ricorre alla immagine di una massa sferica, poiché esso abbraccia tutte le cose strette insieme e poiché il suo pensiero non è al di fuori ma nell'interno di esso. Usando però nei suoi scritti 49 il termine 'Uno', offre il fianco alla critica, poiché questo suo 'Uno' si trova ad essere, in definitiva, 'molte cose'; invece il Parmenide platonico parla con maggiore esattezza critica, distinguendo tra loro l'Uno primordiale, quello che è più propriamente 'uno', il secondo, ch'egli chiama 'Uno-Molti' e il terzo che è 'uno e molte cose'. Cosí, proprio nel nostro senso, consente anche lui con la dottrina delle tre nature.

IX. — Anassagora, poi, affermando uno Spirito puro e non 50 mescolato, fa parimenti semplice il Primo e separato l'Uno; ma, quanto ad esattezza, lascia a desiderare a causa della sua antichità. Anche Eraclito seppe che l'Uno è eterno e spirituale: poiché solo ciò che è corporeo diviene eternamente e scorre. Per Empedocle, poi, il Contrasto è separazione, mentre l'Amore è l'Uno: cosí egli ancora lo

fa incorporeo, mentre gli elementi occupano il posto della materia. 51 Ma, piú tardi, Aristotele diede, sí, separato e spirituale, il Primo; dicendo, però, che esso pensa se stesso, non lo fa piú primo, alla sua volta; ammettendo, inoltre, molti altri esseri spirituali e, precisamente, tanti quante sono le sfere nel cielo — affinché ciascuna possa venir mossa da un singolo essere dello Spirito — egli interpreta il contenuto del mondo dello Spirito allontanandosi da Platone, poiché ricorre al verosimile, non potendo piú giungere alla necessità apodittica.

52 Ci sarebbe sempre da dubitare, del resto, se vi sia persino questa semplice verosimiglianza in tale dottrina; poiché, per conto mio, è piuttosto verosimile che tutte le sfere rientrino in definitiva in un coordinamento unitario mirando all'Uno e al Primo. Si potrebbe pure chiedere se, per lui, la molteplicità degli esseri dello Spirito derivi da una unità — dal Primo — o se nel mondo dello Spirito vi debba essere una pluralità di principî; se derivano da uno solo, essi devono evidentemente, per legge di analogia, serbare lo stesso rapporto che serbano le sfere nell'àmbito del sensibile, dove cioè l'una cinge l'altra e una sola, quella esteriore, le domina; sicché, lí ancora, il Primo dovrebbe cingere tutto ed esisterà cosí il mondo dello Spirito; e come quaggiú le sfere non sono vuote ma la prima è colma di stelle e le altre hanno anche stelle, cosí anche lassú i motori devon serrare in loro stessi la molteplicità e, precisamente, sarà questa davvero la verità di lassú.

53 Se, per contro, ogni singolo essere dello Spirito fosse un principio, allora i principî dovrebbero essere qualcosa di contingente; e perché allora se ne starebbero insieme e, per giunta, in una concordia di pensieri volti a un unico cómpito vale a dire alla sinfonia dell'universo cielo? E come spiegare questa uguaglianza numerica tra gli esseri dello Spirito — che sarebbero a un tempo motori — e le cose sensibili nell'interno del Cielo? Che senso avrebbe una molteplicità di tal sorta dal momento che, incorporei come sono, la materia non saprebbe separarli?

Per concludere, tra gli antichi, coloro che, da un canto, aderirono particolarmente alle dottrine di Pitagora e dei suoi seguaci o del suo precedessore Ferecide si tennero fermi a questa essenza — l'Uno —; solo che, d'altro canto, gli uni ne elaborarono il concetto nei loro scritti, gli altri lo presentarono appena non già negli scritti ma nelle lezioni, non scritte, delle loro adunanze; o lo fecero cadere del tutto. 54

X. — Ma, quanto alla necessità di credere che sia così — vale a dire che 'Ciò che è al di là dell'essere' è l'Uno (come la nostra argomentazione voleva dimostrare, nei limiti, s'intende, in cui la dimostrazione riusciva possibile in siffatta materia); che esiste, successivamente, l'Essere e lo Spirito; e che al terzo posto c'è, nella sua natura, l'Anima —, essa, oramai, è stata dimostrata. Ma, a quel modo che in seno alla realtà esistono questi tre gradi descritti, così pure si vuol credere che in noi ancora essi s'avverano; io intendo non già in noi considerati come esseri sensibili — poiché questi tre gradi sono trascendenti — ma in noi considerati al 'di fuori' del sensibile (il 'di fuori', poi, va preso nello stesso senso in cui anche quei gradi del reale son fuori dell'universo cielo); tant'è pure nel mondo umano, nel senso in cui Platone adopera l'espressione 'l'Uomo interiore'. 55

In verità, anche l'anima nostra è una divina cosa e rientra in una più alta natura, uguale com'è, per sua essenza, all'Anima universale. Datele poi lo spirito ed ella è perfetta. Lo Spirito però è distinto: v'è quello che ragiona e quello che somministra il ragionare. Evidentemente, questo spirito ragionante che si appartiene all'anima nostra non ha affatto bisogno, relativamente al ragionare, di organo corporeo, ma ha il suo atto in piena purezza, a che sia in grado di ragionare puramente, sì che a farlo trascendente e immune da commistione corporea e a porlo nella sfera più alta dello Spirito, non c'è proprio da sbagliare. Infatti, non dobbiamo cercare il posto in cui situarlo, ma dobbiamo porlo fuori di ogni spazio; poiché solo 56 57

allora potremo cogliere 'ciò che è in sé', ciò che è trascendente, ciò che è immateriale, quando cioè lo Spirito sia solo e non rechi in sé nulla da parte dell'essere corporeo. Ecco perché fu detto, dell'universo, che il Dio 'anche dal di fuori' lo precinse di anima, per additare così quella parte dell'Anima che persevera in seno allo Spirito; di noi, invece, Platone ha, pure enigmaticamente, usato le espressioni: 'sulla sommità', 'nel capo'.

58 Del resto, anche l'esortazione al 'distacco' non va intesa in senso spaziale per l'anima — tale separazione avviene già per virtù di natura — ma solo nel senso ch'essa non s'inchini, magari con l'immaginazione, e si faccia estranea, anzi, al corpo; così taluno riuscisse a trarre in alto la superstite figura dell'anima e recasse seco, nel sublime, persino quanto di essa è come radicato quaggiù, quello che è unicamente creatore e modellatore del corporeo e s'affaccenda su di questo!

59 XI. — Ora, se la parte ragionante dell'anima attende a cose giuste e belle, e se il suo riflettere ricerca se questa o quella azione sia giusta o sia bella, ella deve necessariamente avere, ben fermo, qualcosa di giusto donde, poi, anche la riflessione sorga nell'anima; altrimenti, come potrebbe riflettere? Anzi, se l'anima in tali cose a volte riflette a volte no, occorre che esista in noi proprio lo spirito, il quale non calcoli sul giusto ma lo serbi in sé, ininterrottamente; e allora deve esistere altresì il principio dello spirito, una sua causa, un dio insomma, senza che esso si di-
60 vida peraltro in noi; ché, anzi, Egli persevera e se ne sta immobile; ma, d'altro canto, Egli si fa contemplare nella pluralità, in relazione a ogni singolo individuo che sia in grado di accoglierlo, Spirito moltiplicato, vorrei dire; proprio come il centro del cerchio è per sé, eppure ogni raggio del cerchio ha un punto in comune con esso e le linee vi aggiungono il loro elemento individuale. Con qualcosa del genere, in noi, anche noi siamo in contatto e in unione con lui e gli siamo come sospesi; ma ci fissiamo saldamente in lui sol che convergiamo lassù.

XII. — Com'è, allora, che pur avendo un così prezioso possesso, noi non solo non ce ne accorgiamo ma per lo più lasciamo inerte tanta potenza e c'è persino chi giacque accidioso per sempre? Eppure quei valori esistevano nella loro potenzialità, sempre — Spirito e Ciò che, anticipando lo Spirito, è eternamente in se stesso —; e in questo senso conviene anche all'Anima il cosiddetto 'moto perpetuo'; poiché non tutto ciò che è nell'anima viene senz'altro avvertito da noi, ma esso giunge al nostro 'io' cosciente solo allora che rientri nell'àmbito della sensibilità; se, per contro, una singola parte dell'anima non rende partecipe della sua attività la parte sensibile, questa attività non penetra allora sino all'anima intera. Insomma, noi non abbiamo la vera conoscenza appunto perché siamo ancora in compagnia della parte sensibile, siamo, intendo, non già una parte di anima — quella più bassa — ma l'Anima nella sua compiutezza. Si aggiunga poi che ognuna delle facoltà dell'anima, vivendo sempre, deve parimenti, di per se stessa, esercitare sempre il suo proprio cómpito; ma il conoscere si avvera solo quando si abbiano un oggetto che si partecipi e una percezione che l'avverta.

Concludendo, se deve esserci percezione di quei valori della cui presenza abbiam or ora parlato, noi dobbiamo rivolgere verso l'interno anche la nostra facoltà percettiva e fare in modo ch'essa orienti là tutta la sua attenzione. Come quando uno, in attesa di udire una voce desiderata, si distoglie da ogni altro rumore, affina il suo orecchio a quella voce che, ove mai finalmente s'appressi, vale per lui più di tutto ciò che possa udirsi, così davvero, anche quaggiù dobbiamo lasciar cadere ogni frastuono sensibile — se non resti nei limiti della necessità — e custodir pura e pronta la potenza percettiva dell'anima a udire le voci superne.

GENESI E ORDINE DELLE COSE DOPO IL PRIMO

Enneade V, 2 ⟨11⟩

I. — L'Uno è 'tutte le cose' e al tempo stesso non è neppure una di esse; principio di tutto, voglio dire, non è 'tutte le cose' in una maniera qualunque ma è tutto in una maniera trascendente. Lassú, difatti, le cose tutte devon trovarsi come dopo una corsa; o, meglio, le cose non
2 si trovano ancora nell'Uno, ma vi si troveranno. Come possono allora derivare dalla semplicità dell'Uno, mentre in una pura identità non si può mostrare mai nessuna varietà, nessuna piegatura, quale che sia, assolutamente? Orbene, proprio perché nulla fu mai in lui, proprio per questo, dico, tutto deve sgorgare da lui; anzi, affinché l'essere sia, per questo Egli non è 'essere', ma solo il genitore dell'essere; e questa che vorrei chiamare 'genitura' è primordiale. Mi spiego: perfetto com'è, giacché nulla ricerca, nulla possiede, di nulla ha bisogno, Egli trabocca, per cosí esprimerci, e la sua esuberanza dà origine a una realtà no-
3 vella; ma l'essere cosí generato si rivolge appena a Lui ed eccolo già riempito; e, nascendo, volge il suo sguardo su di se stesso ed eccolo Spirito. Precisiamo ancora: il suo fermo orientamento verso l'Uno crea l'Essere; la contemplazione che l'essere volge a se stesso crea lo Spirito. Ora, poiché lo Spirito, per contemplarsi, deve pur stare orientato verso se stesso, Egli diviene simultaneamente Spirito ed
4 Essere. Cosí, dunque, l'Essere è un 'secondo Lui' e perciò crea ciò che gli è simile, versando fuori la sua forza esuberante; ma, immagine, anche questa, dell'Essere corri-

sponde a Colui che già prima dell'Essere s'effuse. E questa forza operante che sgorga dall'Essere è 'Anima' che diviene quello che è, mentre lo Spirito è fermo; poiché anche lo Spirito sorse mentre 'Ciò che era prima di Lui' perseverava nell'immobilità.

L'Anima però non è immobile nel suo creare; tutt'al contrario, ella generava la sua immagine, allorché aveva già subito il movimento. Ora, finché ella guarda lassú donde nacque, si riempie di Spirito; ma se avanza su un'altra ed opposta direzione, genera — immagine di se stessa — la sensibilità e, nelle piante, la potenza vegetativa. Nulla, peraltro, è separato, nulla è scisso da ciò che precede. Sotto questo rispetto, sembra persino che l'anima umana s'inoltri, pur essa, sino alle piante: vi si inoltra, intendiamoci, in questo senso che la potenza vegetativa ch'è nelle piante appartiene all'Anima; certo, ella non è, tutta quanta, nelle piante, ma se è nelle piante è in questo senso ch'ella è proceduta sino a tal punto, nel basso, da creare un essere novello in quel suo processo e in quella sua premura del 'peggiore'. Del resto, anche la sua parte superiore, quella sospesa allo Spirito, lascia che se ne stia quieto e fermo lo Spirito che è in essa.

II. — Il processo si svolge pertanto dal primo all'ultimo termine, mentre, da una parte, ciascun termine è fatto rimanere nella sua propria sede e, dall'altra, il prodotto della generazione occupa un altro posto: quello inferiore; nondimeno, ogni singolo termine giunge a identificarsi con l'essere cui tien dietro finché sappia stare al suo séguito. Cosí, ove mai un'anima vada a finire in una pianta, la parte che sta nella pianta è come un'altra cosa, è quanto di piú temerario, è la parte piú sconsigliata, è, in una parola, una che s'è arrischiata sino a tanta lontananza; che se, invece, essa entri in seno all'irragionevole, la forza della sensibilità, prevalendo, ve l'addusse; ma quand'ella fa il suo ingresso in un uomo, allora questo movimento o si trova nella razionalità o discende dallo Spirito, in quanto l'Anima ha pure

un suo proprio Spirito, e, di per se stessa, una volontà di
9 pensare o in genere di muoversi. Bene, torniamo indietro ancora, alle piante: quando, in una pianta, si recidano i virgulti che crescono al ceppo o quelli dei rami alti, l'anima che è in questi dove va a finire? Al suo principio; poiché il suo non era stato già un distacco spaziale: in virtú del suo principio, ella è, in definitiva, una unità. Ma se tu spacchi o bruci la radice, dove si rifugia quanto di anima v'era nella radice? Nell'Anima: essa non era andata in altro
10 luogo! Intanto, ad ammettere che stia ferma allo stesso punto, ella è pure, nondimeno, in un altro posto, ove mai torni indietro; altrimenti, ella si attesta in un'altra natura vegetale, poiché non si coarta spazialmente; ma ove mai torni indietro, ella rientra nella potenza spirituale che la precede. Ma dov'è questa potenza superiore dell'anima? In una potenza che è di piú alto valore. Quella, dico, che raggiunge già lo Spirito, non già spazialmente, perché non c'è nulla qui che entri nella categoria spaziale. Lo Spirito, anzi, a piú forte ragione non è nello spazio; e, per conseguenza,
11 neppure l'Anima. Se essa pertanto non è 'in nessun luogo' ma rientra in una categoria che comprende l'espressione 'in nessun luogo', tant'è dire, allora, che l'Anima è dappertutto; se invece, salendo in alto, s'indugia nel territorio intermedio, prima che raggiunga interamente le supreme altezze, essa oscilla in una vita mediocre e solo in quella sua parte trascendente è stabile.

12 Tutte queste gradazioni sono Lui e non sono Lui: sono Lui poiché da Lui derivano; ma non sono Lui, poiché Egli, fermo in se stesso, non ha fatto altro che dare. Concludendo, gli è come un corso lento di vita che si protenda in lunghezza: ognuno dei tratti successivi è 'un diverso', ma il tutto è compatto in se stesso e se, per via di differenze, ogni cosa sorge perennemente nuova, l'antico però non si perde nel nuovo.

13 Che n'è allora dell'Anima entrata nelle piante? Non genera nulla? Sí, genera, nell'àmbito in cui si trova. Quanto al modo, però, la ricerca esige un altro punto di partenza.

QUELLO CHE PER ESSENZA È ATTO A CONOSCERE E COLUI CHE È AL DI LÀ

Enneade V, 3 (49).

I. — Ciò che pensa se stesso deve forse essere di varia specie, affinché con una delle parti che sono in lui possa contemplare le altre onde si dica davvero ch'esso pensi se stesso, cosicché risulterebbe, per contrapposto, che quanto è assolutamente semplice non saprebbe ripiegarsi su di se stesso e sulla sua propria introspezione? Ecco, è ben possibile che anche un essere non composto ottenga il pensiero di sé. Infatti, l'essere cui si attribuisca il pensiero di sé per la buona ragione che è composto, per il fatto, cioè, che con una delle sue parti penserebbe le altre parti — al modo onde noi cogliamo, con la percezione sensibile, la figura di noi stessi ed ogni altro aspetto fisico del nostro corpo — costui, dico, non ha raggiunto per nulla il vero 'pensare se stesso'. In un essere cosiffatto non si è avverata certo la conoscenza del tutto: e quegli, che ha pensato le altre cose congiunte con lui, non ha poi pensato se stesso: e non si ha, allora, quanto ricercavamo cioè 'il pensiero di sé' ma solo il 'pensiero di un altro da sé'.

E, allora, una delle due: o ammettere, anche in ciò che è 'semplice', la conoscenza di sé e cercarne poi il modo, possibilmente; o si desista dal credere che qualche cosa possa, veramente, pensare, in senso stretto, se stessa.

Distogliersi addirittura da tale dottrina non è proprio possibile, perché risulterebbero numerose assurdità. E, difatti, a voler negare questo all'anima, la cosa, sí, riuscirebbe già

un bell'assurdo; ma negarlo allo Spirito sarebbe il colmo dell'assurdità, giacché questi avrebbe la conoscenza delle altre cose ma non si porrebbe nella conoscenza e nella scienza di sé!

6 E, certo, a cogliere le cose esteriori, c'è la sensazione e non già lo spirito e, se ti piace, aggiungi pure riflessione e rappresentazione; ma se lo spirito abbia, o meno, conoscenza di tali cose, questo è bene indagarlo. In ogni caso, però, degli Esseri che rientrano nel suo àmbito lo Spirito
7 deve, senza ombra di dubbio, aver conoscenza. Ora, lo Spirito — ci domandiamo —, conosce questi soltanto ovvero conosce anche se stesso, vale a dire come Colui che li conosce? Inoltre, conosce Egli se stesso in questo senso che conosce unicamente questo suo contenuto, senza peraltro conoscere chi mai Egli sia; ma, quanto al suo contenuto, sa bene di conoscerlo, e invece chi Egli sia non lo conosce ancora; oppure Egli conosce a un tempo e il suo contenuto e se stesso? E allora dobbiamo esaminare quale sia il modo di tale conoscenza e fino a che punto essa arrivi.

8 II. — Preceda, però, la ricerca sull'Anima: se cioè si debba attribuirle 'conoscenza di sé' e quale sia in lei l'organo conoscente e come funzioni.

9 Ora, quanto alla sua potenza di percezione, noi possiamo affermare, senz'altro, ch'essa si limita unicamente alle cose esteriori; poiché, anche allora che sia una percezione avvinta strettamente a noi, di cose cioè che avvengono proprio dentro di noi, nel nostro corpo, nondimeno, anche in questo caso, si tratta di una percezione di cose estranee al vero 'io'; voglio dire che la percezione delle affezioni corporee avviene a un grado che sta al di sotto dell'io.

10 Ma la facoltà razionale ch'è in lei esercita il suo giudizio — vale a dire, congiunge o disgiunge — movendo dalle immagini che la percezione rileva; oppure anche nel campo di quelle che sorgono dallo spirito, essa ne sorveglia gli
11 abbozzi, per così dire, ed è fornita, anche nei confronti di questi, della medesima capacità di giudizio, onde contri-

buisce ancora con la sua perspicacia, riconoscendo quasi e accomodando a quegli abbozzi che sono in essa da gran tempo, gli abbozzi nuovi, affacciatisi un momento prima: processo, questo, in cui potremmo riconoscere senz'altro la 'reminiscenza dell'anima'.

Ora domandiamoci: lo spirito che è nell'anima arresta qui la sua potenza ovvero riesce anche a volgersi su di sé e a conoscere se stesso? Ecco: occorre far risalire in alto, allo Spirito, questa 'conoscenza di sé'. Poiché, ove mai noi accordiamo già a questo spirito parziale la 'conoscenza di sé', noi lo facciamo Spirito, senz'altro; e allora dobbiamo cercare in che cosa questo nostro spirito si distingua da quello superno: ma se noi non l'accordiamo, dovremo pur approdare a Lui, avanzando col pensiero, e scruteremo che significhi, in essenza, questo fatto che 'un essere conosce se stesso'. Qualora poi, anche quaggiú, nel nostro spirito inferiore, ammetteremo tale 'autoconoscenza', dobbiamo domandarci quale differenza ci sia tra l'uno e l'altro 'pensiero di sé'; poiché se non ve ne fosse alcuna, ci troveremmo già di fronte allo Spirito non mescolato. 12 13

Quindi, questo pensiero discorsivo dell'anima nostra sé in sé rigira? No. Tutt'al contrario, esso trattiene solo e fa suoi, intendendo, i semplici abbozzi di quanto riceve dall'una e dall'altra fonte. Ricerchiamo anzitutto la maniera onde acquista tale intendimento. 14

III. — La percezione vede, ad esempio, un uomo e trasmette un suo schizzo al pensiero discorsivo. Questo che dice? Ecco: esso non sa dir nulla ancora, ma si limita a prender conoscenza e basta; a meno che non dialogizzi con se stesso e si domandi: 'ma chi è costui?' supponendo che precedentemente l'abbia incontrato e allora, fondandosi sulla memoria, potrebbe rispondere a se stesso: 'È Socrate'. E se anche ne sviluppasse in tutti i suoi particolari la figura, il pensiero discorsivo non fa che svolgere parte per parte ciò che la rappresentazione aveva offerto tutt'insieme. Se invece esso pone il quesito 'se Socrate sia buono', la 15 16

risposta sarà data, sí, partendo dalle cose conosciute per via di percezioni sensibili; ma il verdetto che il pensiero pronunzia su di esse, non può oramai trarlo da altra fonte se non da se stesso, poiché reca in se stesso la norma del Bene.
17 Il Bene? Perché lo ha in sé il pensiero discorsivo? Sí, perché esso è configurato nella forma del Bene ed ha chiamato su di sé forza su forza sino a percepire proprio una cosa di tanto valore, purché solo lo Spirito lo irraggi dall'alto. Appunto questa configurazione di Bene significa la purezza dell'Anima, la quale accoglie, cosí, il sovrastante barlume dello Spirito.

18 Ma perché questo nostro pensiero discorsivo non è oramai Spirito, mentre il resto, a cominciare dalla sensibilità, sarebbe Anima? Gli è che l'Anima deve trovarsi nell'àmbito della razionalità, mentre tutte le attività ora descritte sono
19 funzioni della facoltà raziocinante. Perché intanto non accordiamo a questa parte dell'Anima il pensiero di se stessa e ce ne sbrighiamo? Perché — rispondo — noi le abbiamo già assegnato il cómpito di esaminare le cose esteriori e di occuparsene; allo Spirito, invece, noi pensiamo che spetti soltanto l'esaminare ciò che gli appartiene e il suo stesso con-
20 tenuto. Ma se qualcuno dicesse: 'che cosa vieta che questo nostro pensiero discorsivo, con una nuova potenza esamini il suo stesso contenuto?' allora la questione non verte più sul pensiero discorsivo e sul raziocinio, ma attinge già il puro Spirito. — Sí, ma che male c'è ad ammettere nel-
21 l'anima il puro Spirito? — Nessuno, risponderemo, sennonché volete proprio far rientrare nella categoria dell'Anima un cosí grande Essere? Noi, al contrario, non possiamo proprio farlo rientrare nella categoria dell'Anima, ma pur dicendo ch'esso è il nostro umano spirito, esso è ben distinto dal pensiero discorsivo e si libra nel sublime; e, nondimeno, esso è nostro, per quanto non lo annoveriamo tra le parti
22 dell'Anima; o, meglio, esso è nostro e non è nostro, per il semplice fatto che noi a volte ci avvaliamo dello Spirito e a volte non ce ne avvaliamo (mentre del pensiero discorsivo ci avvaliamo costantemente); ond'Egli è nostro se lo usiamo,

e se non lo usiamo non è più nostro. Avvalersene, dici? Ma che significa? Che noi diveniamo, forse, Spirito, e che la nostra voce risuoni come quella di Lui? No, solo che sia intonata a quella; poiché noi non siamo Spirito; comunque, c'intoniamo alla voce dello Spirito, per via di quella parte della nostra anima razionale che ascolta per prima quella voce. 23

Tant'è pure della sensazione: per sentire, certo, noi ci avvaliamo della sensazione eppure non è il nostro 'io' quello che sente. Orbene, è forse così anche del nostro pensiero discorsivo? No, allorché riflettiamo in questo modo discorsivo, siamo proprio 'noi' quelli che ragioniamo; e siamo 'noi' che pensiamo i pensieri che entrano nella ragione discorsiva: appunto perché il nostro 'io' consiste proprio in questo: ma le attività dello Spirito derivano dall'alto come quelle insorgenti dalla sensazione derivan dal basso: il nostro 'io' è l'istanza dominante dell'anima che tiene il mezzo tra due forze: il peggio e il meglio; il peggio è la sensazione, il meglio è lo Spirito. Ma la sensazione è creduta, per convenzione, *nostra*, per sempre; poiché sempre noi sentiamo; per lo Spirito, invece, la cosa è discussa sia perché non ce ne avvaliamo sempre sia perché esso è *separato*; ma è separato solo in quanto non è Lui che si inclina a noi ma noi piuttosto ci volgiamo a Lui, levando il nostro sguardo alle altezze. La sensazione serve da messaggiera al nostro 'io'; ma sul nostro 'io' domina da re lo Spirito. 24 25 26

IV. — Ma, anche il nostro 'io' è Re purché si conformi a Lui: conformazione duplice: o per virtú di *caratteri*, per così esprimerci, che somigliano a leggi scolpite in noi, o perché siamo quasi ripieni di Lui, o perché siamo in grado persino di vederlo e di sentirlo presente. Così noi conosciamo noi stessi, poiché apprendiamo ogni altra cosa in virtú di quella mirabile visione; o mentre apprendiamo la potenza che conosce una tal mirabile cosa in virtú di quella stessa potenza, ovvero perché ci trasformiamo addirittura in un essere dello Spirito; cosicché il soggetto 'che conosce se 27 28

stesso' è duplice: l'uno, che conosce la natura del pensiero discorsivo dell'anima; l'altro va al disopra del primo ed è colui che conosce se stesso direttamente sulla misura dello Spirito, poiché si è fatto Spirito. Per quest'ultimo, allora, 'pensare se stesso' non è piú pensare sé come 'uomo' ma come un essere completamente rinnovellato, come uno che in un rapimento, s'è involato in alto non traendo seco altro che il meglio dell'anima sua, quella parte cioè che, sola, è in grado di volare verso la spiritualità, affinché si esponga a quella luce superna ciò che si vide.

Finalmente, il pensiero riflesso non sa forse di essere tale, di far sue le cose esteriori e di giudicare tutto quello che giudica con norme che sono in lui stesso — norme desunte dallo Spirito —, non sa che esiste qualcosa che vale piú di esso, qualcosa che non cerca nulla, ma possiede tutto, senz'altro, in ogni momento? E dovrebbe restargli sconosciuta la sua essenza, mentre esso sa bene di che specie ella sia e quale sia il suo cómpito?

Ora, se il pensiero discorsivo asserisce ch'esso deriva dallo Spirito ed è 'secondo' dopo lo Spirito ed è 'immagine' dello Spirito, serbando in sé tutto quasi fosse ivi scolpito, in corrispondenza dello Spirito che ne è modellatore e scrittore; se un soggetto è giunto a tal punto nella 'conoscenza di sé', deve arrestarsi allora? Ma il nostro 'io' ricorre a una forza nuova e riesce cosí a contemplare lo Spirito come uno che dal canto suo conosce se stesso, ovvero in una diretta partecipazione di Lui — in quanto cioè simultaneamente Egli è nostro e noi siamo di Lui — esso riesce a conoscere, in questa maniera diretta, lo Spirito e se stesso? Per me, questa ultima soluzione s'impone, se noi dobbiamo conoscere davvero che mai sia propriamente 'ciò che nello Spirito conosce se stesso'.

Naturalmente, questo uomo, chiunque egli sia, è divenuto già Spirito allorché, lasciando il resto del suo 'io' dietro di sé, guarda lo Spirito in virtú dello Spirito, vale a dire, guarda se stesso in virtú del suo 'io'. Si, egli — Spirito com'è — vede se stesso.

V. — Vede, allora, con una parte di sé un'altra sua parte? Intanto, a supporre questo, avremmo da un canto, 'ciò che vede', dall'altro, 'ciò che è visto'. Ma questa non è 'conoscenza di sé'! — Che dire, allora, di un 'tutto' costituito di parti uguali a tal segno che tra 'veggente' e 'visto' non vi sia differenza di sorta? Così, di certo, vedendo egli quella sua parte identificata con lui stesso, vede se stesso; poiché nessuna differenza si frappone più tra 'veggente' e 'visto'. — Ecco, in primo luogo il frazionamento dell''io' è assurdo. E come vorrai dividerlo? Non a casaccio, naturalmente! E poi chi lo dividerebbe? Colui che si schiera tra le file dei 'contemplanti' o colui che si schiera tra le file delle 'cose contemplate'? In secondo luogo, come il 'contemplante' riconoscerà se stesso nel 'contemplato' se si è messo al posto del contemplante? Non vi è, voglio dire, nella cosa 'contemplata' l'atto del contemplare. Ossia, chi si conosce in siffatta maniera deve pensarsi come 'contemplato' non come 'contemplante'; cosicché egli non si conoscerà nel suo insieme e nella sua interezza; poiché colui ch'egli vide, egli lo vide in qualità di 'contemplato' e non già di 'contemplante'; e in questo modo egli ha visto un altro ma non se stesso. Oppure egli aggiungerà da parte sua anche 'colui che ha contemplato' affinché sia uno che s'è pensato tutto, compiutamente; ma l'aggiunta di 'colui che ha contemplato' porta con sé, a un tempo, il contenuto di tale visione; allora, se nella contemplazione si trovano le cose contemplate, distinguiamo: o queste sono semplicemente le loro impronte ed egli non possederà le cose in loro stesse; o le possiede in loro stesse, e allora possesso e visione non sono dovuti all'invocato auto-frazionamento, ma prima che dividesse se stesso, lo Spirito ne aveva già la contemplazione e il possesso. In questo secondo caso, l'atto contemplativo deve identificarsi con la realtà contemplata e lo Spirito deve identificarsi con l'oggetto pensato; anche perché, se non s'identificassero, non vi sarebbe verità; e chi s'illudesse di serrare in sé l'ente, ne avrebbe solo una impronta, che è cosa ben diversa dall'essere; la qual cosa, precisamente, non è verità.

La verità, insomma, non vuol essere verità di qualche altra cosa; al contrario, la parola ch'essa pronunzia rientra nel suo stesso essere.

39 Così, in definitiva, costituiscono un'unità sola Spirito e oggetto di Spirito; e questo oggetto è poi l'Essere, e, precisamente, il primo Essere; e ancora, s'intende, gli Esseri sono contenuti in questo Spirito primordiale, o, meglio, Egli stesso fa tutt'uno con gli Esseri.

— Intanto, se il pensiero dello Spirito e l'oggetto del suo pensiero sono un'unità sola, in qual modo tale identificazione spiega la vostra formula 'il Pensante deve pensare se stesso'? Il pensiero dello Spirito, obiettiamo, può ben abbracciare l'oggetto da lui pensato, può, anzi, identificarsi addirittura con questo 'pensato', ma non è ancor chiara, peraltro, la vostra formula 'lo Spirito pensa se stesso'.

40 — Sennonché, rispondiamo, se il pensiero dello Spirito e l'oggetto da lui pensato s'identificano — questo oggetto, voglio dire, è un tipo di attuazione; poiché, certo, esso non è una mera possibilità, ché allora non sarebbe un intelligibile, né è tagliato fuori dalla vita, né, d'altronde, la vita gli sa di accatto, né il pensare gli cade addosso come a un essere estraneo; a un sasso, per esempio, o a qualche altra cosa inanimata — allora questo oggetto pensato dallo Spirito non è altro che l'Essenza primordiale. Ebbene, se l'oggetto dello

41 Spirito è attuazione, esso allora sarà, senza dubbio, la primordiale attuazione e il più splendido pensiero, un pensiero essenziale; voglio dire un pensiero tutto sostanziato di verità: ma un così magnifico pensiero, essendo a un tempo primigenio e originario, non è altro che Spirito, il primo Spirito; poiché anche il primo Spirito non è meramente potenziale né è distinto come se da un canto ci fosse Lui, dall'altro il suo pensiero; no, perché in tal caso, la sua essenzialità sarebbe solo potenziale.

42 S'egli è attuazione e la sua essenza è attuazione, egli sarà un'unica e identica cosa con l'attuazione; ma unica e identica cosa con l'attuazione sono pur l'essere e il pensiero dello Spirito; unica e identica cosa saranno tutte queste

realtà: Spirito, Pensiero dello Spirito, oggetto del Pensiero. Ora, se il Pensiero dello Spirito è l'oggetto pensato, se questo 43 oggetto pensato è proprio Lui stesso, 'lo Spirito — concludiamo — deve pensare se stesso'. Difatti, Egli deve pensare per virtú del Pensiero — realtà, questa, che è Lui stesso —; e deve pensare l'oggetto intelligibile che è appunto Lui stesso. Per concludere, e sotto l'uno e sotto l'altro rispetto, Egli deve pensare se stesso e in quanto Egli è l'atto del suo pensare e in quanto Egli è pure il suo oggetto pensato, quell'oggetto di pensiero ch'Egli pensa proprio con un atto di pensiero che è Lui stesso.

VI. — Cosí, questa nostra conversazione ha dimostrato la 44 realtà di un certo pensare che è, in senso stretto, 'conoscere se stesso'. Distinguiamo, allora: ciò che è nell'Anima pensa se stesso in un senso traslato; invece ciò che è nello Spirito pensa se stesso, in un senso ben piú proprio. L'Anima, infatti, come dicemmo, pensa se stessa solo in quanto appartiene a un altro; lo Spirito, per contro, pensa se stesso 45 solo in quanto è Lui stesso, cosí com'è, nel suo essere e partendo dalla sua natura e volgendosi a se stesso. Poiché, vedendo gli esseri, vede se stesso, dal momento che vede, Egli è in atto ed è Lui stesso l'attualità: infatti, Spirito e Pensiero dello Spirito sono una cosa sola; lo Spirito nella sua interezza si pensa con tutto il suo essere e non si pensa già parte con parte.

Ora, questa nostra dimostrazione è arrivata poi a tanto 46 da avere altresí una efficacia di persuasione? Oppure ella raggiunge, sí, la necessità apodittica ma non la persuasione? E, in effetti, la necessità apodittica risiede nello Spirito, mentre la persuasione sola regna nell'anima. Tant'è: noi uomini, sembra, andiamo piuttosto cercando di venire persuasi passivamente anzi che contemplare, con mente pura, la verità. E, certo, finché eravamo in alto, nella realtà dello 47 Spirito, noi ce ne stavamo paghi e pensavamo soltanto, anzi, riducendo tutto all'unità, contemplavamo; era Spirito, dico, Colui che pensava e si esprimeva su di se stesso; l'Anima,

invece, se ne stava in pace, e cedeva il posto all'attività dello Spirito. Ma presentemente, poi che ci troviamo quaggiú, andiamo cercando che anche nell'anima, alla sua volta, nasca una certa qual persuasione, quasi sospirando di contemplare, in una figura, la persona viva!

48 Cosí, forse, occorre istruire l'Anima nostra in qual maniera mai lo Spirito contempli se stesso e, precisamente, istruire quel tanto di Anima che noi in certo senso facciamo 'dotato di Spirito', affermandolo 'pensiero riflesso' e volendo alludere, col termine stesso — dianoetico — che esso è in qualche modo Spirito, o, via, ch'esso trae la sua forza mediante lo Spirito *(dia nou)* e dallo Spirito.

49 Pertanto questo pensiero riflesso deve giungere alla conoscenza che esso ancora conosce quanto vede e sa quanto esprime; inoltre, se quello che esprime fosse lui proprio, il pensiero riflesso conoscerebbe già, nel modo che dicemmo, se stesso; ma poiché queste cose che esso esprime sono lassú o piuttosto, vengono a lui di lassú e cioè proprio di là donde esso stesso è venuto, cosí gli tocca, anche per questa via, di conoscere se stesso, poiché è razionale; e le cose che riceve gli sono affini: ond'esso, commisurandole a quel barlume di superno ch'è in lui, riesce cosí a conoscere se stesso.

50 Trasponga, lui, allora, l'immagine lí, sul piano del verace Spirito, il quale — lo dicemmo — è identico ai suoi oggetti di pensiero che sono veri, sono dei 'reali' in senso proprio e nativo; anche perché non è ammissibile che questo Spirito 51 cosí come l'abbiamo descritto, esista fuori di se stesso: di conseguenza, dal momento che è in sé e con sé, e il suo essere è davvero Spirito — uno Spirito che fosse non-Spirito non potrebbe mai e poi mai esserci! — urge, dunque, che 52 gli inerisca la 'conoscenza di sé'; Egli è in sé e ignora ogni altra azione pratica, ogni altra specie di essere, fuor che essere Spirito, unicamente. Né poi ha che fare — Dio ne guardi — con l'azione pratica, lo Spirito; poiché lo Spirito pratico, che mira al mondo esteriore e non persevera in se stesso, potrebbe avere, sí, una conoscenza del mondo esterno, ma non esige affatto — supposto peraltro che sia,

tutto quanto, pratico — la 'conoscenza di sé'. Ma per lo [53] Spirito che ignora ogni azione — poiché il puro Spirito non può neppure aspirare a qualcosa di mancante — quel rivolgimento ch'egli fa su di se stesso non solo sta a provare che la 'conoscenza di sé' è verosimile ma che è necessaria, addirittura.

Infatti, qual mai sarebbe la vita dello Spirito, di già [54] immune dall'azione pratica e tutto chiuso in sé, senza la 'conoscenza di sé'?

VII. — Intanto, Egli contempla il Dio! — potremmo osserservare —. Sí, ma se si deve ammettere ch'Egli conosce Dio, si è pur costretti, per questa via, a concedere che lo Spirito conosce se stesso. E, in effetti, dovrà conoscere tutto quanto [55] trae da Lui e quel che Iddio ha dato e quello che Egli può; ma se egli apprende o, meglio, conosce tali cose, anche per questa via, deve conoscere se stesso; giacché uno dei doni largiti da Dio si è proprio Lui stesso o, piuttosto, Egli è 'tutti questi doni'. Orbene, se Egli conosce Iddio, apprendendo semplicemente le sue potenze, dovrà pur conoscere se stesso, poiché di lassú sorse e trasse ogni suo potere.

Ma, a supporre ch'esso non riesca a vedere chiaramente [56] Lui, proprio perché l'atto del vedere s'identifica, forse, con la cosa vista, ebbene, allora siamo proprio a nostro agio: perché, se realmente il 'vedere' non significa altro che 'esser la cosa vista', non resta a lui altro che questo: vedere e conoscere se stesso!

Che altro, del resto, potremmo attribuirgli? — Pace, per [57] Zeus! — Bene, ma per lo Spirito 'pace' non vuol essere già uno strappo dallo Spirito stesso, oh no! ma, tutt'al contrario, la pace dello Spirito consiste in un'attività che sta a suo agio, libera da ogni altra cosa; poiché le altre cose che si godon la pace lontano da ciò che non rientra nel loro essere si riservano sempre la loro propria intima attività, specie quelle che hanno l'essere non in potenza ma in atto. Ora, l'essere dello Spirito è puro atto; e non c'è nulla, fuori, [58] cui si rivolga tale attività: a se stessa, dunque. Solo pen-

sando se stesso, egli può volgere, dunque, a sé e in sé il suo atto.

58 In realtà, anche se qualcosa nasce da Lui, tale nascimento avviene in grazia di questo 'verso sé ed in sé'. Poiché fu necessario ch'Egli fosse, prima di tutto, in se stesso e che solo in un secondo momento si volgesse su di un essere diverso da sé, o, meglio, che un essere diverso da lui derivasse da lui, in un processo di similitudine con lui. Come, per esempio, il fuoco prima è, in se stesso, fuoco ed ha l'attività del fuoco e solo allora ha la capacità di produrre su
60 di un altro oggetto un irraggiamento di sé; così, ripetiamolo, anche lo Spirito non è che attività in sé; l'anima, invece, vuol esser distinta: quanto di essa si volge allo Spirito è, per così dire, interiore a lei; ciò che è fuori dello Spirito è volto al mondo esterno. Per una parte, vogliam
61 dire, ella è rimasta simile all'essere donde deriva; per l'altra, poi, pur avendo perduto la vera somiglianza, è assimilata, nondimeno, anche in queste circostanze, o agisca nel campo pratico, o crei; poiché, anche allora che agisce, ella contempla e, quand'ella crea, produce forme ideali, che sono
62 come dei pensieri esattamente eseguiti. Così tutto, in essa, è barlume di pensiero e di Spirito; a norma del modello ideale tutte le cose avanzano e su la via della imitazione alcune vi si accostano più da presso; ma altre — le estreme — ne serbano solo una figura confusa.

63 VIII. — Ma come lo vede qualificato il suo oggetto lo Spirito e come vede qualificato se stesso? Ecco, esso è solamente 'pensato', né dovete andar cercando qualcosa che assomigli a ciò che è nei corpi colore o forma; poiché prima ancora che queste cose fossero, esistevano già quegli oggetti
64 dello Spirito. Anche il disegno razionale che è celato nei semi producenti colori e figura non è colore o figura; poiché anche tali semi sono, naturalmente, invisibili; ed ancora più invisibili sono gli oggetti dello Spirito; la loro natura è uguale a quella degli esseri che li posseggono, come il disegno razionale nei semi e l'anima che reca in sé questi semi

sono specificamente uguali. — Ma l'anima non vede quello 65
che ha. — Perché non l'ha generato da sé; anche costei,
né più né meno che le forme razionali, è una immagine; la
fonte, invece, dond'ella sorse, è la chiarezza e la verità e
il 'primordialmente'; quindi la fonte appartiene a se stessa
ed esiste in virtú di se stessa. Questa immagine, invece, 66
non ha neppure consistenza se non a patto di appartenere
a 'un altro' e di trovarsi in 'un altro'; a una 'figura',
voglio dire, s'addice — dal momento che appartiene a qualcosa
di diverso — di trovarsi pure in cosa diversa, eccetto
che essa sia strettamente congiunta con la sua forma superna.
Perciò essa non può neppure vedere, poiché — è
ovvio — non ha luce che le basti: ma se pur riesca a vedere,
compiuta com'è solo in 'un altro', guarda quest'altro
e non se stessa. Ora, di tutto questo, nulla è presente lassú: 67
visione, soltanto, e, simultaneamente, l'oggetto di essa; e
tale oggetto visto è della stessa specie della visione, e, reciprocamente,
la visione è della stessa specie dell'oggetto
visto. Chi saprà dire, allora, che cosa esso sia? Colui che
vede. Ma 'Colui che vede' è lo Spirito. Del resto, persino 68
quaggiú la nostra forza visiva, non essendo altro che luce
o, meglio, essendo in unione con la luce, vede luce, poiché
vede colori; ma la forza visiva di lassú non ricorre a mezzo
estraneo, bensí solo a se stessa, poiché non ha neppure un
'di fuori'. Essa, quindi, vede una luce con un'altra luce e
non attraverso un mezzo estraneo ad essa. In definitiva, luce
che vede luce, cioè un essere che vede se stesso. Ma questa 69
luce, irraggiandosi nell'anima, la illumina, vale a dire, la
dota di Spirito, vale a dire ancora, l'assimila a sé, luce superna.
Tale, dunque, è il barlume che da quella luce s'insinua
nell'anima; altrettale, anzi ben più bella e più vasta
e più chiara pensa tu la luce dello Spirito: cosí potresti farti
dappresso alla natura dello Spirito e del suo oggetto. Sí, 70
certo; irraggiato com'è, dal canto suo, questo barlume spirituale
dona all'anima una vita più chiara, una vita non
intesa come 'generatrice': esso, tutt'al contrario, fa ripiegare
l'anima su di se stessa, e non la fa dissipare, ma le fa

71 vagheggiare lo splendore ch'è in lui; una vita, voglio precisare, che non va neppure intesa come 'potenza sensitiva'; poiché questa guarda al di fuori e non per questo ottiene una piú intensa percezione. Mentre chi colse oramai quella luce di verità, guarda piú intensamente, vorrei dire, le cose visibili, su una opposta prospettiva, s'intende; quaggiú, allora, l'anima non ha da far altro che aggiungersi questa vita ormai spiritualizzata, barlume della vera vita dello Spirito; poiché la verità è solo lassú.

72 Invece, la vita che è nello Spirito e parimenti il suo atto costituiscono quella luce primeva che rifulge nativamente a se stessa, lucentezza su luce, fonte luminosa e oggetto illuminato, vale a dire, il verace oggetto dello Spirito, fonte di pensiero e cosa pensata, cosa vista, persino, in grazia di se stessa, che non ha bisogno di altro, a che veda, ma trae da sé sola la forza sufficiente al vedere; e, difatti, ciò che 73 vede è Lui stesso. Ed Egli si rende conoscibile persino a noi uomini in virtú di quel suo stesso essere, sí che in noi pure s'avvera, per suo tramite, la 'conoscenza di Lui'; altrimenti, 74 donde trarremmo la nostra parola su di Lui? Egli è di tal natura che alla sua piú chiara percezione di sé corrisponde anche la nostra di Lui, per virtú sua; ma proprio mediante ragionamenti di tal genere è tratta in alto anche l'anima nostra a Lui, poiché considera se stessa come una raffigurazione di Lui (come dire che la vita stessa è una apparenza e un ritratto di Lui) e, se pensa, ella diviene deiforme 75 e si spiritualizza. Che se uno chieda di Lui, che cosa mai sia quello Spirito superno, il perfetto e intero, dico, Colui che primordialmente conosce se stesso, l'anima deve anzitutto porsi nello Spirito o cedere addirittura allo Spirito il suo 76 atto, e poi si faccia innanzi a rispondere, mostrando di avere davvero il possesso, in sé, di quei valori di cui aveva, prima, soltanto la rimembranza: si può quindi, mediante l'Anima che n'è una figura, contemplare in certa guisa Lui; cioè mediante quell'Anima che s'è assimilata a Lui, piú scrupolosamente, in quella sua parte che sa raggiungere la somiglianza con lo Spirito.

IX. — L'Anima, sí — è chiaro — e, precisamente, quanto 77 è di più divino in essa, deve porsi dinanzi agli occhi chiunque voglia conoscere, nella sua essenza, lo Spirito. Processo, questo, che potrebbe forse svolgersi per le seguenti tappe: togli di mezzo, anzitutto, il corpo dall'uomo e, s'intende, da te stesso; in un secondo momento togli anche 78 l'anima che lo plasma e poi la sensibilità fino alla sua radice; e poi bramosie e ire ed altre inezie siffatte che inclinano, ahimè, quanto!, su ciò che è mortale. Quello che resta, 79 ecco, è proprio ciò che noi dicemmo 'figura dello Spirito': quella figura che serba in sé la luce dello Spirito; luce quasi di sole, che, facendo da alone oltre il globo della sua massa, irraggia, tutt'intorno, da esso. Ora, quanto alla luce del 80 sole, non si potrebbe certo concedere che esista in sé quella luce — precisiamo — che cinge proprio lui, il sole, donde scaturisce; quella luce che gli sta d'intorno; invece vi si raddensa, nuova su nuova, una luce che avanza perennemente dalla precedente fino a che giunga a noi uomini e sulla terra; si ammetterà, per contro, che tutta quanta la luce — e precisamente la luce che sta intorno a lui, al sole — si trova in un altro corpo poiché, altrimenti, si dovrebbe ammettere al di sotto del sole uno 'spazio vuoto di corpo'.

Ma l'anima è nata dallo Spirito, come una sorta di luce 81 che lo cinge, ond'ella gli è avvinta e non si trova 'in un altro' ma intorno a Lui e non ha un suo spazio, poiché non ne ha neppure lo Spirito. Ond'è che mentre la luce del sole se ne sta nell'aria, ella, per contro — l'anima che descrivemmo — è pura a tal segno da poter essere contemplata in sé, sia da lei medesima, sia da ogni altra anima che le somigli.

E precisamente: l'Anima è costretta a sillogizzare intorno 82 allo Spirito esaminando di qual natura esso sia; lo Spirito, invece, si intuisce da sé, senza sillogizzare su di sé; poiché mentre Egli è presente, ognora, a se stesso, noi uomini invece siamo presenti a noi stessi solo allora che ci volgiamo a lui; si suol dire che la vita, per noi, è come in frammenti, anzi noi abbiamo una moltitudine di vite; ma Egli non ha 83

per nulla bisogno di un'altra vita o di più vite, al contrario, quelle vite che Egli elargisce, le elargisce ad altri e non a sé; né poi ha bisogno di esseri inferiori, né elargisce a sé l'inferiore, poich'Egli possiede il tutto e, precisiamo, non già le orme, giacché possiede proprio gli esseri primordiali, o, meglio, non li possiede, ma è 'questi esseri', senz'altro.
84 Ma se alcuno non è in grado di raggiungere l'Anima primigenia, quale fu descritta — cioè nel suo puro pensiero — prenda pure l'anima opinante e poi, da questa, salga in alto; ma se non riesca neppure a questo, prenda almeno la sensibilità recante le forme che si dispiegano su più vasta scala, e, precisamente, sia la sensibilità chiusa in sé con le sue potenze, sia la sensibilità che è già uscita fuori nel
85 mondo delle forme. A volerlo, poi, si può persino discendere sino all'Anima generante ed alle sue produzioni; in un secondo momento si risalga di qua, dalle ultime forme a quelle altre che sono pur ultime, in ben altro senso, cioè, meglio, alle prime forme.

86 X. — Tant'è, su questo. Ma se esistessero unicamente le produzioni dell'Anima generante, esse non sarebber davvero all'ultimo posto. Invece, lassù, al primo posto, stanno i principî creatori; e appunto perché sono creatori, son detti 'primi'. Orbene, occorre che a un tempo esista altresí il principio creante; e 'primo' e 'creante' sono un'unità sola. Altrimenti, occorrerà ancora una ulteriore istanza. Che cosa? Non occorrerà ancora un 'al di là' di questo? Ecco, si è proprio lo Spirito, questo! Perché allora non vede se stesso?
87 Ecco, questi non ha affatto bisogno di visione.

Comunque, a più tardi questo problema. Ora però riprendiamo il nostro discorso — poiché non possiamo scandagliare tutto ciò che ci viene incontro —: dobbiamo ripetere, invece, che lo Spirito, di cui parliamo, esige la visione di se stesso o, meglio, possiede la visione di se stesso per due ragioni: anzitutto, perché egli è molteplice; e poi, anche perché egli
88 appartiene a un altro nel senso cioè che egli è necessariamente 'dotato di visione' vale a dire 'dotato della visione

di lui' e che la sua essenza non è altro che 'visione'; e, certo, se c'è qualche altra cosa, la 'visione' si spiega benissimo; ma se non c'è più nulla, essa non ha proprio senso.

Lo Spirito dunque vuol essere 'più che uno' a che sia 'visione' e la 'visione' deve coincidere con la 'cosa vista'; così pure ciò che è visto da lui dev'essere molteplicità, in blocco; poiché ciò che è semplicemente uno non ha neppure un oggetto sul quale possa volgere la sua attività, ma trovandosi in una deserta solitudine deve stare in assoluto riposo. L'agire, in quanto tale, crea cose sempre nuove; ma supposto che non vi siano queste cose sempre nuove, a che parlare ancora di creazione? O dove potrà avanzare? Ecco perché si esige che il principio operante o agisca su un oggetto diverso o sia lui stesso qualcosa di molteplice, se intende agire su se stesso. Ma se qualcosa non progredisce fuori di sé, nel diverso, dovrà fermarsi: quando, cioè, si avrà un arresto completo, non ci sarà più pensiero. Il Pensante, allora, deve, nell'atto del suo pensare, trovarsi in una dualità e, precisamente, o uno dei due termini è fuori, oppure l'uno e l'altro termine sono immedesimati; comunque, l'atto del pensare importa sempre una 'alterità' e, a un tempo, una 'identità', necessariamente; e gli oggetti del reale Pensiero, presi in senso stretto, saranno al tempo stesso 'identici' ed 'altri' in rapporto allo Spirito.

E, per giunta, ciascuno di questi reali pensieri dello Spirito reca con sé simultanee, la sua identità e la sua alterità. O che cosa si potrà mai pensare che non abbia qualcosa di nuovo che lo distingua? E, del resto, se ognuno di essi è realmente forma razionale, è, per ciò stesso, molteplicità. Così, esso impara a conoscere se stesso: di essere, cioè, come un occhio dai congiunti riflessi o un oggetto dagli iridescenti colori. Infatti, qualora mirasse all'unità ed alla indivisibilità sarebbe bell'e vuoto e di parola e di concetto; che cosa mai saprebbe esprimere di un tale oggetto? o che cosa saprebbe concepire? Tant'è vero che qualora questo oggetto, indivisibile sotto ogni riguardo, dovesse definire se stesso, dovrebbe anzitutto enunciare quello che non è — a

tal punto che, per voler essere uno, cascherebbe, anche in tal maniera, nella pluralità! —; e poi, allorché dica ‘io son questo’ se nel termine ‘questo’ esso vuol intendere qualcosa di diverso da sé, cade in una menzogna; se invece vuole intendere qualcosa che gli sopraggiunga accidentalmente, e allora egli si definisce così come pluralità; o, al 95 piú, potrebbe dire ‘sono sono’ ed ‘io io’. — Ma se ci fossero esclusivamente due esseri, e l'uno dicesse ‘io questo’? — Ecco, pure cosí ci sarebbe già, necessariamente, pluralità; poiché diversi come sono, anzi proprio in quanto sono diversi, si avrebbero di già e numero e tante altre cose.

96 Dunque, il Pensante deve cogliere sempre il *nuovo* e il *diverso*; e il pensato, colto com'è nell'atto del pensiero, deve differenziarsi; altrimenti non ci sarà ‘pensiero di Lui’ ma solo un *tocco* e, vorrei dire, un *contatto* ineffabile e impensabile che sta tuttora alle soglie dello Spirito, giacché lo Spirito non sarebbe nato ancora e il toccante stesso non saprebbe ancora pensare. Il pensante però non deve, dal canto suo, restarsene semplice, tanto piú allora che pensi se stesso; poiché egli deve dualizzarsi, anche se uno riduca la intuizione a puro silenzio.

97 Inoltre, l'Uno non sente affatto la smania di darsi da fare su di se stesso: cosa volete mai che apprenda da questo supposto pensiero? Certo, prima che lo Spirito pensi, Egli esiste già per se stesso in tutto il contenuto del suo essere. D'altronde, anche la conoscenza è una specie di desiderio e, vorrei dire, un ritrovamento che segue a una ricerca. Ora l'assoluto indistinto persevera dal canto suo in se stesso e non cerca di scoprir nulla sul suo conto. Ma ciò che si svolge questo, sí, è proprio il ‘molteplice’.

98 XI. — Perciò questo nostro ‘molteplice’ si è proprio lo Spirito, colto nell'atto in cui si accinge a pensare ‘Ciò che è al di là’. Sí, egli pensa proprio Lui e, intanto, mentre vuol coglierlo nella sua semplicità se ne distacca, accogliendo senza tregua, nella sua moltiplicata pregnanza, il ‘diverso’; 99 certo, egli prese le mosse verso di lui non già come Spirito,

ma come una potenza visiva che non aveva fatto ancora la sua prova; ma poi se ne partí aggravata di quello ond'ella stessa s'incinse; cosicché, la potenza visiva aveva prima smaniato nel desiderio vago e indefinito di qualcosa di 'nuovo', recandone in sé certo qual fantasma e poi se ne uscí accogliendo nel suo grembo il 'nuovo' e si diede a moltiplicarlo. E, d'altronde, tale forza visiva dello Spirito possedeva già il tipo ideale della visione, altrimenti non avrebbe saputo accoglierne in sé il nascimento. Ma questo tipo ideale, da uno che era, si moltiplicò ed ecco che, 'conoscendo', vide Lui e proprio allora nacque la visione veggente. Egli è ormai Spirito in quanto possiede l'Uno e lo possiede in quanto è Spirito; prima, invece, egli era unicamente 'aspirazione dell'Uno' e visione priva di tipo ideale. 100

Ora, questo Spirito pone mente a Lui: ma proprio mentre lo coglie nasce come Spirito e, precisiamo, Spirito che si distingue una volta per tutte, divenendo cioè Spirito, Essenza e Pensiero nell'atto che pensa; giacché, prima di tale distinzione, non era pensiero, poiché non aveva il suo oggetto e non era Spirito poiché non aveva pensato ancora. Invece, prima di questi valori vi è solo la loro radice; non dico che questa sia contenuta in loro — poiché il principio donde le cose derivano non è contenuto nelle cose derivate, ma vi son contenuti soltanto i loro elementi costitutivi — dico solo che essa è, per ciascuna cosa, il 'donde', non è, essa, ciascuna cosa; ché, anzi, essa è qualcosa di estraneo a tutte le cose. Pertanto, essa non è una qualsiasi di tutte le cose ma le precede tutte e, di conseguenza, precede anche lo Spirito. E, d'altronde, nell'interno dello Spirito stanno tutte le cose, ond'è che, anche per questo riguardo, l'Uno precorre lo Spirito; e se al complesso delle cose spetta come suo posto la posteriorità nei confronti dello Spirito, anche per questa ragione, l'Uno è anteriore al tutto. Naturalmente, Egli non può essere una di queste cose ch'Egli stesso precorre, e tu ti guarderai bene dal chiamarlo Spirito. Né, s'intende, lo chiamerai 'bene' qualora il termine 'bene' voglia significare una qualsiasi delle cose tutte. Neppure questo; ma se 101 102 103 104

'Bene' indica il Precorritore di tutto, gli si applichi, in
105 questo limite, tal nome. Certo, se lo Spirito è Spirito in quanto è molteplice, se il pensare stesso quasi violentando, pur se derivi da lui, lo ingravida, occorre allora che l'assolutamente Semplice, il Primo di ogni cosa sia al di là dello Spirito.

106 Francamente, se l' Uno pensasse non sarebbe al di là dello Spirito, ma sarebbe, senz'altro, Spirito; intanto se dovesse essere Spirito, dovrebbe, dal canto suo, essere, lui, la 'molteplicità'.

XII. — E che male c'è ch' Egli sia, nel senso precisato, 'molteplicità', sempre che Egli resti essenza unitaria? Perché 'molteplicità' qui, non equivarrebbe a 'composizioni', ma solamente i suoi atti gli darebbero la molteplicità.

107 — Intanto, se tali atti non sono essenze vere e proprie di lui ed egli invece deve passare da una potenzialità ad una attualità, egli nonché essere 'molteplicità' è, invece, qualcosa d'incompiuto, prima che esplichi, essenzialmente, il suo atto. Se, per contro, la sua sostanza è proprio la sua forza operante e la sua forza operante è molteplicità, allora la sua sostanza avrà la medesima determinazione quantitativa
108 della sua pluralità. Ma questo noi lo concediamo allo Spirito — cui assegnammo anche il 'pensiero di se stesso' —, ma al Principio di tutte le cose, mai più! Occorre, invece, che prima del 'molto' si abbia l'Uno, dal quale deriva altresí il 'molto'; giacché in ogni serie numerica l'unità sta
109 al primo posto. — Veramente, nel caso della serie numerica, tutti insegnano cosí; poiché anche i numeri seguenti risultano composti di unità; ma nel caso della serie degli esseri reali, quale necessità c'è, in definitiva, che si abbia anche qui una sorta di unità donde poi scaturiscano i 'molti'? — Ecco, senza l'Uno i 'molti' sarebbero strappati gli uni dagli altri, andando chi da una parte chi dall'altra a com-
110 porsi in qualche modo, a casaccio. Ma — osserveranno — basterebbe l'unità dello Spirito, preso nella sua semplicità, ad emanare tante forze operanti. In tal caso essi ammettono

già qualcosa di semplice anteriore alle forze operanti; senza dire, poi, che essi dovranno pure accorgersi che tali forze operanti ferme per l'eternità sono, in fin dei conti, delle ipostasi; ma, se sono ipostasi, saranno pure diverse da Colui donde sorgono, poiché Egli persevera nella sua semplicità, mentre ciò che da lui deriva è in se stesso molteplicità ed è avvinto a lui. Certo, se queste forze operanti giungessero all'esistenza per il solo fatto ch'Egli cominciò da un momento qualunque ad operare, anche lí, allora, vi sarebbe molteplicità; se, per contro, queste sono le primordiali forze operanti, quelle cioè che costituiscono il 'Secondo' e lasciano invece perseverare in se stesso Colui che sta prima di tali forze operanti, tanto vale allora concedere direttamente le forze operanti al Secondo, che sussisteva proprio in virtú delle forze operanti stèsse: vogliamo dire che l'Uno va distinto dalle forze operanti che derivan da lui, giacché il loro esistere è dovuto proprio alla sua mancata azione. Nel caso contrario, non potrebbe essere la primordiale forza operante, lo Spirito! Tu non devi andar pensando che ci fu dapprima, nell'Uno, una voglia di divenire Spirito e poi Esso fu Spirito, quasi la voglia facesse da intermediaria tra Lui e lo Spirito generato; oh, no; non ci fu neanche per sogno una simile voglia — perché, in tal caso, Egli non sarebbe stato perfetto e la voglia non avrebbe avuto neppure un oggetto da prendere a cuore —; né, d'altro canto, di una cosa Egli una parte l'aveva e un'altra parte non l'aveva; poiché non v'era proprio nulla cui volgere il suo impulso. Tutt'al contrario, è chiaro che se qualcosa venne all'esistenza dopo di Lui, essa sorse mentre Egli perseverava nell'identico atteggiamento. Cosí, a che qualcosa di nuovo possa esistere, deve starsene in pace in se stesso, sotto ogni riguardo, quell'Altissimo; altrimenti Egli si muoverebbe prima che si abbia il moto, e penserebbe prima che esista il pensiero, oppure la sua primordiale forza operante sarebbe imperfetta, riducendosi a semplice impulso. Ora, a che altro mai questa può tendere, se ha toccato già nell'ipotesi fatta, non so quale sua meta? Ecco, a

111 112 113 114 115

voler esser ragionevoli, la forza operante che scorre, per cosí dire, da Lui, noi vogliamo vederla come se scorresse da un sole. Terrem fermo allora che anche l'intera essenza spirituale è in certo senso una luce, e che Egli, invece, fermo 116 sulla vetta del mondo dello spirito, regna su di lui senza respingere da sé il suo diffuso splendore (altrimenti, dovremmo ricorrere ad una ulteriore luce anteriore alla luce!) ma irraggiandolo eternamente, pur standosene immobile sul mondo dello Spirito. Vogliam dire che non è scisso da Lui ciò che da lui deriva, né d'altro canto s'identifica con Lui; 117 né poi lo Spirito è di tal natura da non esser sostanza, né peraltro egli è, per cosí dire, cieco: ma egli vede e conosce se stesso ed è il 'primo conoscente'. Quegli, invece, come è al di là dello Spirito, cosí è pure al di là della conoscenza; e come non ha affatto bisogno di una qualche cosa, cosi non 118 ha neppure bisogno di conoscere. Invece, solo nella seconda natura esiste il conoscere. Poiché anche il conoscere è 'qualcosa di unitario'. Quegli invece è semplicemente 'Uno', senza il 'qualcosa'; poiché se fosse solo 'qualcosa di Uno', non sarebbe Uno in sé: poiché l''in sé' è prima del 'qualcosa'.

XIII. — Ond'è ch'Egli riesce, tra l'altro, ineffabile, nel senso vero del termine. Poiché qualsiasi parola tu pronunzi, 119 tu avrai pur sempre espresso 'una qualche cosa'. Nondimeno, l'espressione 'al di là di tutto' o quest'altra 'al di là dello Spirito venerabile al sommo' è l'unica che risponde al vero tra tutte le altre, poiché essa, in definitiva, non è una denominazione che sia qualcosa di diverso da quello che è Lui, né poi è una cosa tra tutte le altre cose: ed Egli è innominato appunto perché noi non sappiamo dir nulla sul conto suo, ma noi tentiamo solo, come ci viene, alla meglio, di dare qualche indicazione intorno a Lui, solo per nostro uso, tra di noi.

120 Intanto, se noi solleviamo il dubbio: 'ma allora Egli non ha proprio sentimento di sé e neppure coscienza di sé e insomma non si conosce?' in tal caso noi dobbiamo

pure considerare che siffatto linguaggio non fa che travolgerci su una via di contrasti! Infatti, noi lo rendiamo mol- 121 teplice col solo ammettere in lui 'conoscibilità' e 'conoscenza'; e attribuendogli il pensare, noi supponiamo cosí ch'egli abbia bisogno di pensare; anzi, se pur gli fosse connaturato il pensare, questo pensiero gli riuscirebbe superfluo. 122 In generale, tutto fa credere che il pensare abbia luogo quando molti elementi concorrono in uno stesso punto e si ha, di questo complesso, consapevolezza, vale a dire quando una cosa pensi se stessa (e questo significa pensare, in senso stretto); beninteso, ognuno di questi elementi in sé rientra nell'unità e non cerca più nulla. Se invece l'atto del pensare vuol riferirsi alle cose esteriori, esso sarà manchevole e non sarà in senso stretto un 'pensare'.

123 Per contro, ciò che è assolutamente semplice e davvero bastevole a se stesso, non conosce bisogni di sorta. Solo ciò che è, sí, bastevole a se stesso, ma in un senso non proprio genuino, perché ha bisogno di se stesso, questo, dico, ha bisogno di pensare se stesso; e, precisamente: 124 ciò che è manchevole in confronto a se stesso consegue la sua bastevolezza solo attraverso la sua totalità, in quanto cioè si sente a suo agio solo nel complesso di tutti i suoi elementi, quando è tutto in compagnia di se stesso ed orienta a se stesso il suo pensare. Del resto anche la consapevolezza (coscienza) è una scienza che risente di certa qual molteplicità; e ne fa fede la parola stessa.

125 Inoltre, se l'atto del pensiero sin dal primo momento si rivolge all'interno, su di se stesso, gli è, evidentemente, che questo 'se stesso' è molteplice. Tant'è vero che ove pure esso si limiti a dire: 'io sono l'essere', esprimerebbe sempre qualcosa scoperta, per cosí dire, da lui stesso e non avrebbe torto in questa sua affermazione, poiché l'essere è davvero molteplice. 126 Difatti, qualora, fisso solo alla sua nuda semplicità, dicesse: 'io sono l'essere', egli non coglierebbe cosí né se stesso né l'essere; poiché, qualora parli secondo verità, egli deve pronunziare il termine 'essere' non già come se pronunziasse il termine 'pietra', ma come se in

questo unico termine adunasse la molteplicità delle cose. Qui, francamente, l'essere — di cui si asserisce che è realmente e non già che possiede solo un barlume di essere (perciò uno non dovrebbe neppure chiamarlo 'essere') quasi immagine rispetto all'originale — quest'essere, dunque, 127 contiene in sé la pluralità. Domanderete allora se ogni singolo elemento di questa pluralità non potrà essere pensato? Ebbene, se voi volete coglierlo davvero isolato e solo, non riuscirete a pensarlo; gli è proprio in se stesso, anzi, che l'essere è molteplice; e ogni altra cosa che voi diciate, l'es-128 sere già la possiede. Stando così le cose, Colui che è oltremodo semplice, al di sopra di tutto, quale Egli sia, non può avere il pensiero di sé; ché, ove mai l'avesse, avrebbe la molteplicità. In conclusione, Egli non pensa se stesso; ed anche noi non possiamo pensarlo.

XIV. — Ma allora perché ne parliamo? Ecco, veramente noi balbettiamo appena qualche cosa intorno a Lui, ma non esprimiamo certo Lui stesso né abbiamo di Lui conoscenza 129 o pensiero. Che significa dunque questo nostro parlare di Lui, se noi non ne abbiamo il possesso? Ecco, sì, è vero che noi non lo possediamo per via di conoscenza e non lo abbiamo nella sua compiutezza; nondimeno, lo possediamo in un certo modo sì da poter parlare intorno a Lui senza peraltro esprimere proprio Lui stesso. E, difatti, noi diciamo quello che non è; ma quello che è non sappiamo dirlo. In definitiva, noi prendiamo l'avvio dalle cose poste-130 riori per parlare di Lui; del resto, nulla ci vieta di possederlo sia pure tacitamente. Anzi, come quelli che il dio ispira e invade hanno quasi il vago sentore di serrare nel proprio petto una cosa più grande di loro — pur ignorando che sia — ma da quegli impulsi onde sono scossi e parlano, traggono ancora non so qual avvertenza di Colui che li scuote, pur es-131 sendo gli impulsi stessi ben diversi dal dio che li agita; così noi ancora, a un dipresso, ci comportiamo con Lui — se il nostro spirito è puro — e vaticiniamo a noi stessi ch'Egli è l'intimo Spirito, Colui che elargisce essere e ogni altra cosa

che rientri in questo ordine; ma Iddio è tale da non identificarsi certo con questi valori e non solo è qualcosa di ben piú alto di ciò che chiamiamo 'essere', ma Egli è ancora da più ed ha maggior valore di ogni nostro parlare, poiché, del resto, Egli trascende parola e spirito e sensibilità: tali cose Egli elargisce, pur non essendo, Lui, tali cose. 132

XV. — Ma come può elargirle? Una delle due: o avendole o non avendole. Ma come può elargire ciò che non ha? Per contro, se le ha, non è più semplice; ma se non le ha, come può derivare da lui la molteplicità? Difatti, che una 'unità' faccia uscire da sé un 'semplice' si potrebbe forse pure ammettere (per quanto si potrebbe sollevare pure questo dubbio: come mai persino il 'semplice' potrebbe derivare da ciò che è assolutamente uno; comunque, c'è da dire, in tal caso, ch'esso somiglia all'alone di luce che s'irraggia dalla sorgente luminosa); ma dei 'molti' che dire? Ecco, ciò che deriva da Lui non dev'essere identico a Lui; ora, se non deve essere identico, figuratevi poi se debba esser migliore! Difatti, che cosa mai potrebbe essere migliore dell'Uno o, via, al di sopra dell'Uno? Esso, dunque, sarà peggiore; tant'è dire più manchevole. E che cosa è, poi, piú manchevole dell'Uno? Il non-uno; il molteplice, dunque. Ma questo, ciò nonostante, aspira all'Uno. Esso è, di conseguenza 'uno-molti'. Poiché tutto ciò che è non-uno può esser conservato solo in virtú dell'uno e per virtú di questo 'uno' è quello che è; poiché se esso, pur constando di molti elementi, non diviene unità, non si può dire di lui 'è'; e se anche di ciascun elemento uno sappia dire quello che è, costui lo sa dire perché ciascuno di essi è unità e, inoltre, in virtú della identità. Ma quel che non reca in sé molteplicità non è 'uno' per partecipazione di unità ma è di già uno in sé, non per quella unità che si estende a ogni altra cosa, ma perché è proprio questo nostro Uno donde, come che sia, anche le altre cose sono, più o meno, unità: le une perché gli sono più vicine, le altre perché gli sono più lontane. In realtà, poi, l'Uno disvela l'Identico (= lo Spirito) rivela, precisamente, 133 134 135 136 137 138

ch'esso vien dopo di Lui, per il semplice fatto che la sua pluralità è un Uno-dappertutto. Tant'è vero che, pur essendo pluralità, esso è sempre allo stesso posto e tu non riusciresti mai a sceverarlo poiché esso è 'tutte le cose, insieme'. Del resto, anche ogni singola cosa che deriva dallo Spirito, fino a quando partecipa della vita, è un 'Uno molti'; poiché 139 non può rivelarsi come Uno-Tutto; in se stesso, però, si rivela come Uno-Tutto, poiché si rivela principio immenso: certamente il principio, senz'altro, è solo l'Uno reale, l'Uno verace. Ma ciò che segue dopo il principio — poiché l'Uno grava così, a un suo modo — partecipa in tutto e per tutto dell'Uno e qualsiasi parte di lui è già 'tutto' e, d'altro canto, 'uno'.

140 Ma che è, allora, questo 'Tutto'? Ecco: è quello di cui l'Uno è principio. Ma in che senso l'Uno è principio di tutte le cose? Forse nel senso ch'Esso le serba e fa sí che ognuna di esse sia unità? Ecco, sí, ed anche perché le ha chiamate ad esistenza. Come? Cosí: le serrava, dentro, in 141 precedenza. Intanto, si è dato per fermo, dapprima, che, con tale soluzione, l'Uno sarebbe molteplicità! Sì, ma l'Uno le serrava dentro non già distinte; esse, invece, risultano distinte solo in un secondo momento: nel Verbo dello Spirito. Poiché qui oramai esse si traducono in 'attualità'; l'Uno, invece, era solo la potenza di tutte le cose. Ma quale è il senso di questa 'potenza'? Certo non quello in cui si dice che la materia è 'in potenza' giacché questa fa unicamente da ricettacolo, poiché è passiva. Anzi, se cosí fosse, ci tro-142 veremmo proprio agli antipodi del 'potere creante'! Ma, allora, come crea quel che non ha? Non certo come gli càpita, né in grazia di una riflessione su quanto ha da creare; comunque, Egli deve creare. Ebbene, è stato già asserito che, ove mai qualcosa sgorghi dall'Uno, questa cosa dev'essere diversa da Lui; ma se è diversa, non è piú 'Uno', poiché è proprio questo 'Uno', Lui! Ché se non è 'uno', essa è 'due' e, cosí, fatalmente, cade oramai nella 'pluralità'; poiché allora ci è già 'alterità' ed 'identità' e 'qualificazione' e via di questo passo.

Cosí, che non possa esser 'uno' ciò che rientra nello Spirito, potrebbe dirsi dimostrato; ma che esso debba esser 'pluralità' e pluralità tale quale è dato osservare in ciò che tien dietro a Lui, questo punto dubbioso meriterebbe di esser trattato. Anzi, anche la necessità del processo dopo di Lui è un ulteriore oggetto di ricerca. 143

XVI. — Ora, sulla esigenza di qualcosa che esista ulteriormente al Primo, si è già parlato altrove, dimostrando, in generale, ch'Esso è una potenza, e, precisamente, una infaticabile potenza: la cosa, poi, è convalidata da tutti gli altri esseri, poiché non ce n'è alcuno, neppure tra gli infimi, che non abbia potenza al generare. Ora però bisogna aggiungere il resto, vale a dire che la generazione degli esseri non comporta già un'ascesa verso l'alto ma significa piuttosto una discesa verso il basso, verso la pluralità, dico; per tutto questo, allora, il principio degli esseri generati, ad uno ad uno, è sempre piú semplice nella sua ferma identità. 144 145

Dunque, il principio creatore del mondo sensibile non potrebbe essere, lui, mondo sensibile, ma Spirito e mondo dello Spirito, cosí, parimenti, il principio anteriore a questo Spirito, il principio che lo generò, non è, in se stesso, né Spirito né mondo dello Spirito, ma è piú semplice dello Spirito e piú semplice del mondo dello spirito. Non certo dal 'molto' deriva il 'molto', ma questo nostro 'molto' deriva dal 'non-molto'. Se, infatti, anch'esso fosse 'molto', non sarebbe principio questo 'molto', ma vi sarebbe un altro principio prima di questo 'molto'. Occorre dunque concentrarsi in ciò che è realmente 'uno' scevro di qualsiasi molteplicità e finanche di una semplicità qualsiasi, se dev'esser realmente semplice. 146 147

Ma come avviene che il nato da lui è Parola molteplice e universale, mentre Esso — è chiaro — non è Parola? E se Esso non lo è, come sorge allora la Parola dalla non-Parola? Come, inoltre, sorge dal Bene ciò che del Bene ha solo la forma? Che cosa trae in realtà da Lui onde si dica che ha la forma del Bene? Ne trae, forse, l'identità e la 148 149

inalterabilità? E che hanno da spartire queste cose col Bene? Noi, certo, l'inalterabilità vogliamo averla solo quando il Bene ci è già presente. O meglio, noi cerchiamo prima quella cosa da cui non ci si dovrà separare, appunto perché è buona;
150 altrimenti, è preferibile staccarsene. È un bene, allora, avere una vita inalterabile e perseverare in essa spontaneamente? Se riesce amabile a costui tale vita, è chiaro ch'Egli non cerca nient'altro: così, pare, l'inalterabilità è dovuta al fatto
151 che ci si appaga di quel che si ha. Ma allorché tutti i beni siano di già presenti a questo nostro Spirito, riesce amabile il vivere, specie perché essi sono a tal segno presenti da non differire affatto da Lui. E se Egli aduna in sé la vita nella sua pienezza — la vita chiara e perfetta —, Egli serra in sé la pienezza dell'Anima e la pienezza dello Spirito e nulla che sia anima o spirito si discosta da Lui.

152 Così Egli è pago di sé e non cerca più nulla, ma se non cerca più nulla, Egli ha già in sé quello che dovrebbe cercare se non fosse presente. Dunque, Egli ha in sé il Bene o, via, ciò che rientra nella categoria del Bene, ciò che senz'altro chiamammo vita e spirito, come dire ogni altra cosa che
153 si accompagna a questi valori. Intanto, se il Bene consistesse proprio in questo, non ci sarebbe nient'altro al di là di tali valori; ma dal momento che esiste proprio Lui, il Bene, è manifesto che la vita stessa non è altro che orientamento a Lui, sospensione a Lui, qualcosa, insomma, che trae da Lui l'esistenza e vive appoggiata a Lui. Poiché
154 Quegli è la sua fonte. Occorre dunque che Esso valga più della vita e dello Spirito; solo così, questi potrà orientare a Lui sia quella vita che serra in sé — immagine, in un certo senso, di ciò che in Lui è realtà, e, precisamente, forma secondo cui vive —, sia le energie spirituali che serra in sé — immagine, in un certo senso, di ciò che in Lui è realtà, quale che sia —.

155 XVII. — Insomma, che cosa mai può esistere più possente della vita, della vita dotata della più pura chiarezza spirituale e infallibile e impeccabile; più possente dello Spi-

rito, che abbraccia ogni cosa, piú possente, insomma, di ogni forma di vita e di ogni atto di Spirito? Ove mai noi replichiamo: 'il principio creatore di tali cose!', ebbene in qual modo Questi le ha create? Ma se non ci si mostra qualche altra realtà piú possente, allora il nostro ragionamento non fa piú un passo avanti verso un nuovo principio, ma si ferma lí, allo Spirito. 156

Eppure, urge ascendere sia per tante altre ragioni, sia perché l'autosufficienza di cui gode lo Spirito non ha che fare con la totalità degli esseri che lo costituiscono; invece, ciascuno degli esseri è, evidentemente, manchevole in se stesso; senza dire, poi, che ogni singolo essere partecipa dell'Uno in sé, vale a dire, ha l'Uno insieme con gli altri, non è l'Uno in sé. Ebbene, che cosa è quest'Uno di cui lo Spirito partecipa, quest'Uno che trae ad esistenza unitaria sia Lui sia tutti gli esseri, simultaneamente? Se, intanto, l'Uno chiama all'esistenza unitaria ogni singolo essere, se, in grazia della presenza dell'Uno, la pluralità che rientra nello Spirito e Lui stesso, lo Spirito, son paghi di sé, allora è ben naturale ch'Egli sia il principio creatore dell'essenza e dell'autosufficienza, pur non essendo, lui stesso, essenza ma 'al di là' di questa essenza, e 'al di là' dell'autosufficienza. 157

Infine, con tali parole, possiamo starcene soddisfatti e andarcene? Gli è, ecco, che l'Anima soffre ancora la sua doglia, anzi come non mai. Forse, chi sa, ella potrà partorire una buona volta, solo allora che si sia slanciata verso di Lui, al colmo delle sue doglie. Nondimeno, incantiamola un'altra volta, ove mai scopriamo, donde che sia, un qualche incantamento per la sua doglia. Forse, però, persino dai ragionamenti fatti or ora, a volerli ricantare, potrebbe sorgere l'incantesimo. E qual altro incanto cercare, che abbia quasi un fascino nuovo? Per certo, l'Anima tien dietro, correndo, a tutte le verità (persino a quelle verità di cui noi abbiamo la sola partecipazione) e nondimeno ella s'invola, se si pretende ch'ella si esprima e pensi con la logica consueta, dal momento che il pensiero discorsivo, per poter 158 159

esprimere qualcosa, deve cogliere i concetti l'uno dopo l'altro: solo così, in effetti, si ha anche il trapasso discorsivo.
160 Ma in chi è assolutamente semplice qual trapasso discorsivo applicheremo? Nessuno; al contrario, basterà un semplice contatto spirituale. Pure, toccandolo (nell'attimo, almeno, in cui lo si tocca), non si avrà affatto affatto né la possibilità né la voglia di aprir bocca; e solo più tardi si potrà
161 sillogizzarvi sopra. In quell'attimo, invece, occorre creder soltanto di aver visto, proprio nel punto in cui l'anima, repente, colga la luce. Poiché questa — questa luce, dico — viene da Lui, anzi è Lui stesso. In quel momento ancora si vuol credere finanche ch'Egli sia presente, allorché, come un dio novello, affacciandosi al limite della casa di uno che l'abbia invitato, lo illumini. Altrimenti, se non s'affaccia,
162 non illumina. Proprio così: un'Anima senza luce è un'anima deserta della visione di Lui; invece, illuminata che sia, possiede quel che cercava; e questo è il verace approdo dell'Anima: toccare, cioè, quella luce e contemplarla mediante essa stessa, non già con la luce di un altro, ma con quella stessa luce con cui ella vede. Poiché la luce ond'ella è illuminata è proprio quella luce ch'ella deve contemplare. Anche il sole, del resto, non si vede in grazia di una luce diversa. — Ma come s'avvera questa contemplazione? — Spògliati di ogni cosa!

SUL MODO DI DERIVAZIONE DAL PRIMO DI CIÒ CHE È ULTERIORE AL PRIMO; ANCORA SULL'UNO

Enneade V, 4 (7)

I. — Se c'è 'qualcosa' ulteriormente al Primo, necessità vuole ch'esso o derivi da Lui, immediatamente, o si rifaccia a Lui per via di intermediari; esiste, così, un ordine di 'cose di secondo grado' e un ordine di 'cose di terzo grado': l'uno risale al Primo — è il secondo, s'intende —, il terzo poi risale al secondo.

Io intendo: deve esser di una semplicità anteriore a ogni altra, questo nostro Primo e, precisamente, Egli è diverso da tutto ch'è dopo di Lui, esistente in sé, non mescolato con le cose da Lui derivanti e capace tuttavia di star dentro alla sua volta, in un modo tutto suo, nelle altre cose, uno che è veramente Uno (non come se questo 'è' fosse una cosa diversa e poi gli si applicasse l'Uno) uno, insomma, di cui già l'espressione 'è Uno' suona falsa; uno di cui non si ha né concetto, né scienza; uno, in definitiva, di cui usa dire che 'è al di là dell'essere'. 2

Infatti, se non fosse semplice, scevro di ogni casualità e composizione e veramente e propriamente uno, Egli non sarebbe principio; e solo per il fatto che è semplice, ha sovrana indipendenza e primato su tutte le cose; poiché il 'non-primo' ha bisogno di ciò che lo precede e il 'non-semplice' ha bisogno degli elementi semplici contenuti in lui, a che ne sia costituito. 3

Sì, ciò che è di tal natura non può esser altro che Uno; ché, se ve ne fosse un 'altro' di simigliante natura, l'uno e l'altro coinciderebbero. Qui, beninteso, noi non ci rife- 4

riamo a due corpi, né diciamo che l'Uno è il primo corpo! In verità, nulla che sia semplice può essere corpo; e il corpo, poi, è qualcosa che diviene, ma non può mai esser principio; il principio, per contro, è ingenerato. Se, dunque, quell' 'altro' non è corporeo ma è realmente uno, esso coincide col Primo. E allora, se dopo il Primo, ha da esserci qualcosa di diverso, mai più questo sarà semplice: sarà, di conseguenza, 'uno-molti'.

5 Orbene, donde nasce questo 'secondo'? Dal Primo. Certo, non potrebbe nascere a caso, perché allora non sarebbe più 'principio di tutte le cose' quel nostro Primo! Ma in qual maniera, allora, il secondo nasce dal Primo? Ecco, se il Primo è perfetto, anzi il più perfetto al mondo, se esso è la primordiale forza operante, urge, allora, che esso sia, tra gli esseri tutti, il più perfetto e che tutte le altre forze operanti, a tutto potere, imitino Lui.

6 Qualsiasi, tra le restanti cose, giunta che sia alla sua piena maturità, genera — noi lo vediamo — e non sopporta una immota solitudine, in se stessa; ma crean tutti un essere novello, non solo chi abbia una volontà consapevole, ma quelli ancora che, senza volontà consapevole, vegetano semplicemente, e persino gli esseri inanimati cedono altrui, di sé, tutto quello che possono: ad esempio, il fuoco riscalda e la neve raffredda e le medicine esercitano una efficacia corrispondente alla loro propria natura su di un essere diverso: tutte le cose, assolutamente, sono copie più o meno fedeli che si dispiegano in eternità e in bontà.

7 E allora come potrebbe starsene inerte in se stesso il perfettissimo e il primo Bene, quasi fosse avaro di se stesso ovvero impotente, lui che è la potenza del tutto? E come potrebbe essere tuttora principio? Sí, 'qualcosa' anche da Lui deve pur nascere, direttamente, se è vero peraltro che 'qualcosa' deve esistere; e, del resto, tutte le altre cose traggono da lui l'esistenza: che la traggano da lui, voglio dire, è una necessità.

8 In verità, dev'essere sovranamente venerabile Colui che genera le cose seguaci; cosí, anche il frutto di tale gene-

razione dev'essere venerabile al sommo, e, precisamente, in un grado ch'è secondo dopo di lui ma superiore a tutto il resto.

II. — Ora, se il generante fosse lui stesso Spirito, il generato dovrebbe riuscire più manchevole dello Spirito, sempre però abbastanza vicino e somigliante allo Spirito. Poiché invece il generante è al di là dello Spirito, il generato dev'essere, necessariamente, Spirito.

E perché non è generante lo Spirito, quello Spirito il cui atto è pensiero? Ma il pensiero contempla l'oggetto dello Spirito ed è volto su di questo e da questo è come perfezionato e compiuto: tale pensiero è indefinito come il vedere, e viene definito solo dall'oggetto dello Spirito! Perciò poi fu anche detto: 'dalla dualità indefinita' e dall'Uno escono le Idee e i numeri: vale a dire lo Spirito. Ecco perché lo Spirito non è semplice ma è 'molte cose' e rivela già una composizione — di natura spirituale, s'intende — e contempla oramai la pluralità. Certo, egli è anche, in se stesso, oggetto di pensiero e, nondimeno, altresí soggetto pensante: e quindi comporta già una dualità; ma vi è ancora dell'altro: la realtà spirituale che viene dopo di Lui. 9 10

Ma in qual modo questo nostro Spirito deriva dall'Uno, oggetto del suo pensiero? L'Uno, quale oggetto di pensiero, fermo in se stesso e immune dal bisogno cui è invece soggetto il Contemplante e il Pensante (bisognoso, però, io intendo il Pensante solo in rapporto dell'Uno) non è, per cosí dire, un Inconscio; no, ma tutto il suo contenuto non solo è in Lui ma è anche con Lui; Egli discerne perfettamente se stesso; c'è vita in Lui; c'è tutto, anzi, in Lui; e persino la sua contemplazione — ch'è Lui stesso — si accompagna a non so qual sentimento in una fissità eterna e in una attività spirituale che non ha che fare col pensiero dello Spirito. 11

Orbene, se qualche cosa nasce mentre Egli persevera in se stesso, questa nasce da Lui proprio allora che l'Uno sia alla vetta suprema del suo essere; se Egli quindi perdura 12

nel suo proprio modo di essere, il generato nasce, sí, da Lui, ma nasce senza ch'Egli esca dalla sua immobilità. Pertanto, poiché Quello persevera come oggetto di pensiero, il divenire s'avvera come pensiero; ma, pensiero qual è e traendo il contenuto del suo pensiero da Colui donde sorse (ché non ha altro) diviene Spirito; cosí ha, vorrei dire, un nuovo oggetto di pensiero, che s'assomiglia quasi a quello di prima ed è una immagine e una figura di Lui.

13 Ma come — Lui fermo — si svolge il divenire? In virtú della forza operante. La quale è duplice: l'una è chiusa nell'essere; l'altra sgorga al di fuori dell'essere particolare di ciascuna cosa; e, precisamente, quella che appartiene all'essere è proprio quella singola cosa in atto; quella che sgorga fuori, da esso, e che deve necessariamente tener dietro ad ogni cosa, è diversa da quella singola cosa. Tant'è, per esempio, nel fuoco: vi è, da un canto, il calore che entra di pieno diritto nella sua essenza; e v'è, d'altro canto, il calore che nasce già come derivato dell'essenza, allora che il fuoco, in quel semplice perseverare come fuoco, esercita la forza operante chiusa nativamente nel suo essere.

14 Proprio cosí è anche nel mondo superno; lassú, anzi, a piú forte ragione: mentre l'Uno persevera nel suo proprio modo di essere, la forza operante, nata com'è dalla perfezione e dalla congiunta forza operosa ch'è in Lui, s'ipostatizza appunto perché sorge da una potenza enorme — la suprema, certo, tra tutte — e giunge sino alla vetta dell'es-
15 sere e dell'essenza; poiché l'Uno era al di là dell'essenza. Precisiamo: l'Uno è la potenza del Tutto; il generato, invece, è già il Tutto. Ma se questo è il Tutto, Quegli è al di là del Tutto; di conseguenza, al di là dell'essere. Inoltre, se lo Spirito è tutto, l'Uno invece è anteriore a tutto e non ha quindi una unità di misura comune con tutte le cose e cosí, anche per questa considerazione, Egli vuol essere
16 al di là dell'essenza; tant'è dire al di là pure dello Spirito. Si conclude che al di là dello Spirito c'è 'qualcosa'. Francamente, l'essere non è un cadavere e neppure una 'non-vita' e neppure 'uno che non pensi'. Cosí, Spirito ed

Essere coincidono. Mi spiego: tra le cose e lo Spirito non corre lo stesso rapporto che c'è tra la sensazione e i sensibili — i quali la precedono —; no, ma lo Spirito coincide con le cose, dal momento che le loro forme ideali non sono acquisite ma immanenti; poichè donde potrebbero acquistarsi? Qui solamente, tra questi oggetti dello Spirito, regna una vicendevole identità ed unità. Del resto, anche la scienza delle cose immateriali, presa nel suo complesso, si identifica col suo contenuto reale.

GLI OGGETTI DELLO SPIRITO NON SONO FUORI DELLO SPIRITO. ANCORA SUL BENE

Enneade V, 5 (32)

I. — Si vorrà asserire, forse, che lo Spirito — io intendo il verace e reale Spirito — risulti fallace una qualche volta e presti fede ai non-enti? In nessun caso. E come potrebbe, in effetti, persistere come Spirito, se fosse destituito di spirito? Occorre, dunque, che esso perennemente *sappia* e nulla dimentichi mai; il suo sapere, però, non è come di uno che congetturi o resti perplesso o si appelli finanche ad 2 altri, quasi per sentito dire. Meno che mai, beninteso, esso si fonda su *dimostrazione*. Infatti, se avesse, al dire di alcuni, un qualche sapere fondato su dimostrazione, lo Spirito allora dovrebbe pure averne, nondimeno, un qualche altro di immediata evidenza (a dir la verità, il ragionamento attribuisce questa ad ogni sapere: perché come si fa a distinguere, con netti confini, il sapere evidente per se stesso da quello che non lo è?); comunque, anche a voler limitarci a quelle verità che sono date come evidenti di per se stesse, da qual fonte si trarrà questa loro *evidenza* a dotarne lo Spirito? Donde insinueranno in lui la ferma sicu- 3 rezza che è proprio così? Del resto, a volersi appellare persino alle cose sensibili — che sembrano recare con sé, senz'altro, una sicurezza della loro suprema evidenza — il dubbio si leva: forse, chi sa, quella loro creduta esistenza si fonda non già sui sustrati ma sulle impressioni subite, tant'è vero che si ricorre allo Spirito o alla ragion discor-

siva, come a giudici! E poi, anche se si riconosce che gli oggetti la cui percezione è dovuta alla facoltà sensibile hanno la loro esistenza nei sustrati sensibili, resta sempre vero almeno questo: l'oggetto cosí conosciuto per tramite di percezione sensibile è semplicemente un simulacro della cosa; e non è già la 'cosa in sé', quella che vien colta dal senso; giacché quella resta fuori.

[4] Ora, se lo Spirito conosce e, precisamente, conosce gli oggetti dello Spirito, una delle due: se li conosce come diversi da sé, per quale coincidenza s'imbatte proprio in loro? Poiché questo incontro potrebbe pure non accadere, tanto che si dovrebbe ammettere, allora, che lo Spirito non conosca o, via, ch'esso conosca soltanto nel momento in cui li incontri: cosí, egli non sempre sarebbe dotato di conoscenza; se, per contro, si dirà che essi sono accoppiati insieme, domanderemo: ma in che consiste questo accoppiamento? [5] Senza dire, poi, che allora pure i pensieri dello Spirito dovrebbero essere delle impronte e, in tal caso, essi risulterebbero aggiunti dal di fuori e somiglierebbero ad urti corporei. Inoltre, in qual modo funzionerà questo stampo e quale sarà la forma di tali stampi? Di piú, l'atto del pensiero si riferirebbe al mondo esterno né piú né meno che la sensazione. In che cosa allora esso ne differirà? O, forse, nel fatto che gli oggetti che esso coglie sono piú piccoli? [6] Ma in qual modo conoscerà di aver colto realmente l'oggetto? E come discernere poi se questo sia buono o bello o giusto? Poiché ognuno di questi valori sarebbe diverso dallo Spirito e le basi del giudizio cui affidarsi non sarebbero in lui ma sarebbero esteriori anche queste e la verità sarebbe isolata lassú.

[7] Di piú, anche quelle realtà dello Spirito o sono sfornite di senso, di vita, di spirito ovvero sono dotate di spirito. Allora, se sono dotate di spirito, confluiranno qui, a un tempo, l'una e l'altra cosa: e precisamente qui, in loro, sarebbe la verità e insieme proprio questo nostro primordiale Spirito; e noi dobbiamo solamente ricercare, in esso, qual rapporto interceda tra la verità di lassú e la realtà dello spirito e

lo spirito: se cioè coincidano in un punto solo o se vi sia dualità e diversità o come sia.

8 Ove mai gli oggetti dello Spirito siano senza spirito e senza vita, ma che sono allora? Poiché essi, certo, non sono né 'premesse' né 'assiomi', né 'espressioni': ché, in tal caso, essi esprimerebbero solo, dal canto loro, qualche cosa su altre cose e non sarebbero, in sé, enti: per esempio, nella proposizione 'il giusto è bello' essi sarebbero qualcosa di diverso dal giusto e dal bello.

9 Se poi si vogliano intendere dei termini semplici come 'giusto' e 'bello', presi cosí separatamente, anzitutto allora l'oggetto dello Spirito non riuscirà qualcosa di unitario in sé né starà in una unità, ma sarà disperso nella sua stessa singolarità. Ma dove, in quali località s'è disperso? E per quale buona ventura, lo Spirito, correndo in giro per ogni dove, potrà finalmente incontrarli? E come potrà fermarsi in un luogo? O meglio, come potrà allora perseverare nella sua identità?

10 Ma, in definitiva, quale forma o stampo dovrebbero ricevere gli oggetti dello Spirito? Eccetto che essi giacciano in lui come simulacri d'oro o di qualche altra materia creati da un qualche scultore o pittore! Intanto, se cosí fosse, lo Spirito contemplante si ridurrebbe a sensazione. Ma perché, tra tali pitture o sculture, l'una risponde alla giustizia, l'altra a qualche altro valore?

11 Ma ciò che preme soprattutto, eccolo: se, voglio dire, ci si tien tanto ad ammettere che gli oggetti dello Spirito gli siano esteriori, e che lo Spirito li contempli in una situazione siffatta, è fatale che lo Spirito non possegga in sé la loro verità ond'egli deve ingannarsi in tutto ciò che contempla.

12 Essi solo, infatti, sarebbero il vero; lo Spirito potrà tutt'al piú contemplarli ma non già possederli, non cogliendo, in una conoscenza cosí diminuita, altro che le loro immagini. Cosí lo Spirito non possedendo il vero ma accogliendo in sé unicamente dei simulacri di verità, possederà

13 solo delle cose false e nulla che sia vero. Ora, s'egli sarà consapevole di possedere cose false, riconoscerà cosí di es-

sere privo di verità; ma se ignorerà finanche questo e crederà di possedere il vero, mentre non lo possiede, l'inganno, raddoppiatosi in tal modo, lo distoglierà non poco dalla verità. (Gli è per questo, penso, che nelle sensazioni non c'è verità alcuna ma solamente opinione *(doxa)*; poiché la sensazione è recettiva *(paradechomai)* — e, perciò, essa è detta opinione — e, precisamente, riceve qualcosa che è diverso da quello donde trae quel che riceve.) Ebbene, se non c'è verità nello Spirito, uno Spirito ridotto a tal punto non solo non è verità ma neppure è 'Spirito in verità' e, dunque, non è affatto Spirito. E intanto, la verità non potrà neppure trovarsi in qualche altro luogo al mondo. 14 15

II. — E allora non andiam cercando gli oggetti dello Spirito fuori dello Spirito e non cianciamo di 'impronte degli esseri' presenti nello Spirito, e, spogliandolo della verità, evitiamo di cadere in una 'inconoscibilità' se non addirittura in una 'inesistenza' degli oggetti dello Spirito e non uccidiamo per di più lui stesso, lo Spirito! 16

Tutt'al contrario, finché è vero che occorre introdurre una 'conoscenza' ed una 'verità', e tener salda la 'realtà' — io intendo la possibilità di conoscere che cosa sia propriamente ogni singolo essere e non già come esso sia qualificato, — appunto perché noi di esso raggiungiamo soltanto un 'simulacro' e un 'barlume' e non possediamo affatto le cose nel loro essere né ci uniamo e ci confondiamo con loro stesse: per tutto questo urge attribuire ogni cosa al verace Spirito. 17

Solo così, infatti, lo Spirito sarebbe in grado di sapere — di sapere veramente, dico — e non dimenticherebbe mai e non andrebbe in giro a ricercare: anzi, la verità è proprio in Lui: Egli deve stare a fondamento degli esseri e il suo pensare è tutt'uno col suo vivere. Sì, tutto si appartiene a tale Essere di suprema beatitudine; altrimenti, dove andrebbero a finire il suo onore e la sua dignità? 18

Così pure, d'altronde, lo Spirito non vuole né dimostrazione né prova di esser cosiffatto: Egli è così, senz'altro; 19

Egli è chiaro a sé medesimo; c'è Qualcosa prima di Lui? Perciò Egli deriva da questo 'Qualcosa'. C'è qualcosa dopo di 'Quello'? Perciò questo 'qualcosa' è Lui stesso; e nessuno rende su di Lui più fedele testimonianza di lui stesso del fatto cioè nel mondo superno c'è tutto questo che dicemmo e c'è proprio davvero.

20 Quindi, anche la reale e pura verità non s'accorda con altri che con se stessa; e null'altro esprime ed è, fuor che se stessa; e quello che è, quello, a un tempo, ella esprime. Chi dunque oserebbe confutarla? E donde trarrebbe la confutazione? In verità, qualunque confutazione si tiri fuori contro un precedente argomentare, anche se uno lo presenti come diverso, approda allo stesso punto: si porta, cioè, al verbo originario e coincide con esso: poiché non si può trovare qualche altra cosa che sia più vera della verità.

21 III. — Pertanto, questa natura è per noi unitaria — è Spirito — e abbraccia la realtà universale — è la Verità —; e allora, essa è un grande Dio; o meglio, si esige che tutta questa realtà non sia un certo dio, ma la divinità nella sua interezza. Ed ha natura divina questo essere; e si rivela come un secondo dio, prima che vediamo Lui proprio, Id-
22 dio! Il quale troneggia e sta assiso al di sopra dello Spirito, che fa pensare, cosí, a un bel piedistallo librato in alto e a lui peraltro sospeso. S'Ei poggia il piede su di un piedistallo, questo, di certo, non poteva esser qualcosa d'inanimato né d'altronde poteva essere, direttamente, Anima; Egli invece si ebbe una prodigiosa bellezza che incede innanzi
23 a Lui a quel modo che dinanzi a un Gran Re incedono, alle prime file, nei cortei, i personaggi minori e poi, ininterrottamente, i maggiori e, dietro questi, i dignitari più elevati e, via via, i ministri che, circondando oramai la persona del re, hanno già qualcosa di regale, e poi ancora i suoi intimi che il Re stesso onora; ma su tutti questi ecco adergersi, repente, lui stesso, il Re, nella sua maestà; e i circostanti lo venerano supplici e si prostrano dinanzi a Lui quanti non sono già andati via, paghi di aver visto la scorta

del Re. Ora, nel nostro esempio, altro è il Re e quelli che [24] incedono dinanzi a lui sono naturalmente diversi da lui; invece, il Re di lassú non regna su stranieri ma detiene la più giusta e naturale sovranità e il regno verace, poiché Egli è il re della verità ed è signore, per diritto di natura, su tutto il complesso della sua stirpe e sulla divina dinastia. A maggior ragione di Zeus, Egli meriterebbe di esser chia- [25] mato 'Re dei Re' e 'Padre degli dèi', poiché Zeus è unicamente una immagine di Lui anche per questo ch'egli non si appagò della contemplazione come suo Padre ma emulò, per cosí dire, il potente impulso del suo Avo a che l'essenza divenisse esistenza.

IV. — Ora, che si debba disporre l'ascesa verso l'Uno [26] — l'Uno verace, dico, il quale non è uno come le altre cose che, essendo molteplici, hanno l'unità solo per partecipazione dell'Uno; occorre, invece, cogliere l'Uno che non è tale per partecipazione e non quello che non è più 'uno' di quanto sia 'molteplice' —; che, inoltre, il mondo dello Spirito e cosí pure lo Spirito sia certo più 'uno' di quanto lo siano le rimanenti cose; che, infine, nulla sia più vicino all'Uno come lo Spirito, che tuttavia non è, in purezza, l'Uno: tutto questo è stato già detto. Ma che sia — in pu- [27] rezza e in realtà e non in funzione di altra cosa — l'Uno, noi ora bramiamo proprio di contemplarlo, ove mai riesca possibile. Qui ci vuole, pertanto, uno 'slancio' verso l'Uno e non più una qualche ulteriore 'aggiunta' a Lui ma un 'arresto' completo per timore di allontanarsi da lui sia pure un minimo tratto e scivolare nella dualità. Altrimenti, tu ottieni due e in essi tu non hai l'uno, poiché i due sono già posteriori all'uno. Poiché l'uno non vuole farsi contare [28] insieme con un altro ('uno' o 'più' che sia), anzi non vuole farsi contare affatto, giacché esso è 'misura' e non già 'misurato'; e non è uguale agli altri sí da associarsi con loro; altrimenti, ci sarebbe 'qualcosa di comune' al di sopra di lui e dei numeri contati con lui e questo 'qualcosa di comune' gli sarebbe preordinato; invece non gli deve esser preordi-

29 nato proprio nulla. Neppure la categoria 'numero essenziale' può applicarsi a lui; figuratevi poi se possa applicarglisi il numero posteriore a questo, cioè il 'numero del quanto': numero essenziale è quello che somministra senza posa l'essere agli altri numeri per virtú dello Spirito; 'numero del quanto', invece, è quello che fornisce, insieme ad altri numeri, precisamente il 'quanto' o anche senza unirsi ad altri numeri, fin tanto che si tratti, qui, di un semplice nu-
30 mero. Del resto, anche la essenza nei numeri che rientrano nel 'quanto aritmetico' sta all'unità — principio della loro serie — come l'essenza nei numeri ideali e primordiali sta all'uno reale, in quanto essa non esiste a spese dell'uno né lo frantuma, tant'è vero che, quando sia nato il 'due', l'unità (monade) che precede il 'due', continua ad esistere per conto suo; e sia l'insieme delle due unità (1 + 1) che si trovano nel due, sia una sola non sono quella prima unità. Perché, difatti, l'una piuttosto che l'altra? Ora, se essa non è nessuna delle due, ma solo quella di lassú — quella
31 che, per giunta, persevera — non resterà, allora? — Sí, ma in che senso le due unità (1 + 1) sono diverse da quella? E in che senso il 'due' è pure uno (un 2)? Ed è, esso, il medesimo uno che è nei due termini compresi nel due? — Ecco, dobbiam dire che le due unità (1 + 1) partecipano solamente della primordiale unità ma sono ben diverse dalla unità di cui partecipano; cosí pure, anche il 'due' partecipa dell'unità in quanto è uno (un 2), ma, naturalmente, non in una misura uguale, giacché anche un esercito e una casa non sono 'uno' alla stessa maniera; senza dire, poi, che quest'ultima — a prescindere dalla sua continuità —
32 né risulta una per l'essere né risulta una per il quanto. — Allora, le unità che sono nel 'cinque' e quelle che sono nel 'dieci' sono diverse tra loro, mentre l'uno del 'cinque' (un 5) coincide con l'uno del 'dieci' (un 10)? Ecco, a voler confrontare tutte le cose — nave con nave (piccola con grande) o città con città o esercito con esercito — l'uno, anche qui, è lo stesso; ma se nel mondo superno non è lo stesso, non lo sarà neppure da noi quaggiú. Gli eventuali problemi sull'argomento saranno trattati piú tardi.

V. — Intanto, dobbiamo risalire a Lui, ponendo per fermo che il Primo soltanto persevera nella sua identità, anche se da Lui sorge il diverso. Nei numeri, certo, l'uno è costante, mentre una diversa unità forma gli altri numeri: vale a dire, il numero si genera solo sul suo modello; invece, in ciò che è anteriormente agli esseri a maggior ragione persevera, in quel caso, l'Uno; ma, dal momento che Egli persevera, non è un Altro che crea, secondo quel modello, gli enti, ma basta Lui solo a generarli, questi esseri. 33

Inoltre, come lí, nel caso dei numeri, la forma dell'uno si trova in tutti quanti — in una maniera primaria e secondaria poiché ciascuno dei numeri ulteriori non partecipa in una maniera uniforme dell'uno — cosí, anche nel caso nostro, ognuno degli esseri posteriori al Primo ha in sé, per cosí dire, come una specie di forma di Lui. 34

Lí, poi, la partecipazione all'uno fece esistere il 'quanto' dei numeri (= il numero del 'quanto', il numero aritmetico), qui, invece, il barlume dell'Uno chiamò ad esistenza l'essere delle cose, cosicché l'essere è il barlume dell'Uno. E se di questo termine 'einai' — ch'è la denominazione che indica l'essenza — si affermasse la derivazione dal termine 'en', forse la s'imbroccherebbe. In verità, ciò cui noi diamo il nome di 'on' è proprio questo primo essere che avanzatosi di lí, per cosí dire, di pochi passi, non volle piú procedere oltre, ma voltosi indietro prese stanza nell'interno di se stesso (eis to eiso estc) e divenne cosí essenza e focolare (ousia, estia) di tutte le cose; tant'è: basta che uno, parlando, si appoggi sul suono ed ecco che il termine 'to en' si sobbarca a dimostrare che anche 'to on' deriva da 'to en', richiamandosene, come può, al suono stesso della parola. 35 36

Cosí, ciò che nacque — l'essenza e l'essere — reca in sé una immagine dell'Uno, poiché esso scaturí dalla sua forza; l'anima però, che vide questo e restò scossa dallo spettacolo, imitò quel che vide e fece erompere la voce: on, einai, usia, estia. Certo è che questi suoni vogliono indicare la sostanza stessa di ciò che è generato dall'Uno, poiché 37

imitano, com'è loro concesso, con lo sforzo partoriente dell'emissione sonora, la nascita dell'essere.

38 VI. — A queste etimologie, intanto, si dia pure il valore che si vuole. Però, dal momento che l'essenza, al suo nascere, è già *forma* (ché, naturalmente, non si può dire che sia altro ciò che nasce da quella fonte!) e, precisamente, *forma* non già di *una qualche cosa* ma del *tutto* — sí che non ne avanzi un'altra di nessuna specie — è necessario 39 allora che Quegli sia senza forma. Ma se Egli è senza forma, non è essenza; poiché l'essenza dev'essere qualcosa di ben determinato, vale a dire di definito: invece, quanto all'Uno, non è proprio dato di coglierlo come 'determinato', giacché allora non sarebbe piú *principio*, ma sarebbe unica- 40 mente quella cosa di cui tu dici che 'è questo'. Ora, se ogni determinazione è solo in colui che *divenne*, a quale di queste determinazioni ti appiglierai per applicarla a Lui? Non essendo Egli alcuna di queste, di Lui si può asserire unicamente ch'Egli è 'al di là' di esse; ma queste cose sono i *reali* e l'*essere*: per conseguenza, Egli è al di là dell'essere. In verità l''Al di là dell'essere' non esprime già un 'questo determinato' — ché non *pone* nulla, positivamente — e non esprime neppure un nome di lui, ma comporta unicamente una tesi negativa: 'non è questo'!

41 Ma con tale atteggiamento mai e poi mai si abbraccia l'Uno; del resto, è persino degno di riso il tentativo di abbracciare ciò che è naturalmente infinito; chi pretendesse farlo, si chiuderebbe la via che persegue, come che sia e per breve tratto, l'orma di lui.

42 Per converso, come colui che voglia contemplare l'essere dello Spirito, non deve recare in sé nessuna rappresentazione del sensibile, per riuscire alla visione di quanto è al di là del sensibile, cosí ancora chi voglia aver la visione di ciò che è al di là dello stesso oggetto dello Spirito deve far getto di tutto ciò che rientra nello Spirito, per riuscire *a vedere*: e, precisamente, *che* Quegli esista, egli può apprenderlo per via dello Spirito; ma *come* Quegli sia

fatto, egli può apprenderlo solo facendo getto del contenuto dello Spirito.

Pure, solo il 'non-come' potrebbe significare il suo 'come'; poiché non c'è nemmeno il 'come' in colui che non ha nemmeno il 'che'; tuttavia, noi uomini siamo sbattuti, come per doglie, nell'incertezza della parola che convenga pronunziare e parliamo dell'Ineffabile e avventuriamo dei nomi, bramosi d'indicarlo a noi stessi come meglio sappiamo. 43

E, forse, anche questo nostro nome 'Uno' non ha altro valore che di 'soppressione' relativamente al molteplice! Ond'è che anche i Pitagorici tra di loro, per simboli, lo chiamavano Apollo, quasi volendo esprimere la negazione (a-) del molto (pollon). Che se l'Uno — nome e cosa significata — avesse un valore positivo, esso riuscirebbe in fin dei conti assai meno chiaro che se non gli si desse nome alcuno. 44

Può darsi che il nome 'Uno' fu dato a questo scopo che il ricercante cominciasse proprio da ciò che indica la suprema semplicità e finisse poi col negargli anche questo al pensiero che tal nome — per quanto scelto con estrema felicità dal suo inventore — non era peraltro degno di disvelare una così sublime natura, poiché Colui non può esser colto con l'udito né compreso dalla persona che ascolta ma, eventualmente — ove mai uno ci riesca —, solo in grazia d'una visione. Eppure, se la visione s'illudesse di contemplare una forma, neppur essa ne avrebbe conoscenza. 45

VII. — Ecco: è certo che anche il vedere, in atto, è duplice, come nell'occhio — uno si è la sua visione cioè la figura dell'oggetto sensibile, l'altro è il mezzo attraverso il quale esso vede la figura dell'oggetto, e questo mezzo è pur esso, dal canto suo, percepibile dall'occhio: esso è diverso dalla figura ma è causa, per la figura, del suo esser vista e viene visto, a un tempo, con la figura e nella figura: perciò esso non consente allora una distinta percezione di sé solo, poiché l'occhio s'è rivolto all'oggetto illuminato (senza distinguere, cioè, l'oggetto dalla luce); ma se l'oc- 46 47

chio non vede nulla al di là di lui, allora vede, semplicemente, in una repentina intuizione, il puro mezzo luminoso; eppure anche allora lo vede in quanto esso si appoggia su un altro sustrato, ché se, per contro, fosse solo in se stesso e non poggiasse su un diverso sustrato, la percezione non saprebbe coglierlo, tant'è vero che anche la luce del sole — quella che è proprio in lui — sfuggirebbe senz'altro alla percezione, se non gli facesse da sustrato una massa ben
48 compatta. Ma a voler considerare il sole esclusivamente come luce, questa ipotesi varrebbe a chiarire quanto ho detto; poiché allora esso sarebbe una luce non già inerente in una figura di estranea cosa vista, ma riuscirebbe forse visibile di per sé solo, ché, certo, gli altri oggetti visibili non sono pura luce! —.

49 Così, pertanto, anche la potenza visiva dello Spirito vede, pur essa, per tramite di una luce diversa, gli oggetti illuminati ad opera di quella primordiale natura superna e in essi vede la luce; se essa tuttavia si piega in giù sull'essere delle cose illuminate, la vede meno intensamente. Se invece lo Spirito fa getto delle cose visibili e s'affisa proprio in esso, cioè nel mezzo per cui vide, egli allora non vede altro che luce e fonte di luce.

50 Intanto, giacché lo Spirito deve guardare tale luce non già come se fosse esteriore, noi dobbiamo di bel nuovo tornare al paragone dell'occhio; il quale, talvolta, sa riconoscere anch'esso non già una luce esteriore ed estranea, ma una luce anteriore a quella esterna ch'egli, in attimi brevi, contempla come qualcosa di intimo e ben più fulgente per-
51 sino; o a notte, nell'oscurità, quand'essa da lui si proietta dinanzi a lui; o quando, ricusando la vista di altre cose, esso si getta dinanzi lo schermo delle palpebre e nondimeno emana di per sé una sua luce; o infine quando l'uomo stesso comprima l'occhio e veda la sua intima luce. In questi casi, certo, l'occhio, pur non vedendo, vede, anzi allora soprattutto vede: poiché vede luce; mentre le altre cose, per quanto configurate dalla luce, non erano tuttavia luce.

52 Proprio così anche lo Spirito, segregandosi dal resto e raccogliendosi nel suo intimo, riesce a contemplare — non

vedendo più nulla — quella luce che non è 'altra in altro' ma è in sé e per sé, sola, pura, e balena così repente in se stessa

VIII. — da far nascere il dubbio sul punto dond'ella balenò (dal di fuori? dal di dentro?) tanto che, dileguata che sia, si esclama: 'era dentro, dunque, eppure non era dentro'!

Francamente, non è il caso d'indagare dond'ella spunti: poiché non c'è proprio questo 'donde'! Mi spiego: essa né viene né va via, mai, ma appare e non appare; perciò non inseguiamola, ma aspettiamo in pace, finché appaia, disponendoci solamente come spettatori, come occhio che attenda il sorgere del sole: è lui che, emerso dall'orizzonte — dall'Oceano, dicono i poeti — offre se stesso, spettacolo agli occhi degli uomini. 53

Ma Quegli, di cui il sole è semplicemente una immagine, donde potrebbe emergere? E quale barriera valicherà per apparire? Ecco, Egli deve valicar proprio lo Spirito contemplante; resterà, voglio dire, irrigidito lo Spirito sulla visione e non mirerà a nient'altro fuor che alla bellezza, rivolgendo e abbandonando lassù tutto se stesso; ritto peraltro e quasi turgido di forza, vede, anzitutto, il suo stesso essere fatto più bello e scintillante, quasi, per la vicinanza di Lui. 54

Egli però non venne — come qualcuno si sarebbe aspettato — o, piuttosto, Egli venne come uno che non viene; fu visto, voglio dire, pur non essendo venuto; ché, anzi, Egli era lì, presente, prima ancora che arrivasse lo Spirito. È lo Spirito invece 'Colui che arriva' ed è questi ancora 'Colui che se ne va', poiché non sa ov'egli debba arrestarsi, e dove s'arresti Lui, neppure lo sa, poiché l'Uno non ha dimora di sorta. 55

Inoltre, se fosse dato anche allo Spirito di non dimorare in nessun luogo — non in senso spaziale, ché mai e poi mai lo Spirito è in un luogo, ma, insomma, in nessun punto! — lo Spirito se ne starebbe lì, eternamente, a contemplarlo; 56

o meglio non contemplerebbe bensí diverrebbe una sola cosa con Lui e non vi sarebbe piú dualità. Ora invece, poiché è Spirito, contempla — quando contempla — unicamente
57 cosí: cioè in virtú del non-Spirito ch'è in Lui. Un prodigio, sí! Come mai 'non arriva ed è presente'; come mai egli non è in nessun luogo eppure non c'è punto ov'egli non sia! A tutta prima, sí, c'è ben da maravigliarsi; ma chi lo conobbe, avrebbe da maravigliarsi se fosse il contrario; o, meglio, il contrario non potrebbe proprio verificarsi sí che uno se ne maravigli. Ecco come sta la cosa:

58 IX. — Tutto che si genera d'altrui, o persevera in lui che l'ha creato oppure risiede in un altro essere, sol che esista qualcosa oltre il Creatore stesso. Generato, com'è, da un altro, come ha bisogno, per nascere, di quest'altro, cosí ne ha, in tutti i casi, bisogno. Per questo appunto, egli è
59 anche 'in un altro'. Di conseguenza, le cose ultime sono, natúralmente, nelle penultime; le cose che stanno ai primi posti sono in quelle ancora precedenti e cosí via, l'una nell'altra, sino al Primo nell'àmbito del Principio. Ma il Principio, poiché non ha nulla prima di sé, non ha nessun altro in cui possa inerire; e non avendo nulla in cui possa stare — mentre le altre cose ineriscono in ciò che le precede — questo Principio, allora, abbraccia di per se stesso tutto il resto; abbracciandolo, però, non vi si disperde; e lo mantiene senza esserne mantenuto.

60 Naturalmente, se esso possiede il tutto e non ne è posseduto, non vi è un punto ov'esso non sia; ché, se egli non vi fosse, non lo possederebbe. D'altra parte, là dove non è posseduto, non è presente; ond'egli è presente e non è presente: poiché, per un verso, non v'è compreso, egli non c'è; poiché, per l'altro verso, egli è libero da tutto, nulla mai può ostacolare la sua presenza. D'altro canto, se ne fosse ostacolato, egli troverebbe il suo confine in un altro e il séguito delle cose non avrebbe parte al suo essere e Dio stesso giungerebbe solo sino a questo limite e non sarebbe piú indipendente ma servo di ciò che viene dopo di lui. In

definitiva, ciò che inerisce 'in qualcosa' si trova solamente là dov'è quello cui esso appartiene; invece, le cose che non hanno un loro 'dove', non c'è luogo ov'esse non siano. Poiché, se Egli non fosse qui, è ovvio che un altro spazio lo tratterrebbe; se poi fosse qui, sarebbe 'in un altro' e allora l'espressione 'non è in un luogo' risulterebbe falsa. Ora, se è vera l'espressione 'non è in un luogo' ed è falsa l'altra 'è in un luogo' (sí che non sia 'in un altro') Egli non può esser lontano da nulla al mondo.

Ma se non è lontano da nulla, pur non essendo in qualche luogo, dappertutto, allora, Egli sarà in sé e per sé. Non è possibile, dico, che un frammento di lui sia qui e un altro lí; e, d'altro canto, neppure come tutto Egli è qui; in conclusione Egli è tutto, dappertutto: nessuna cosa lo ha, eppure ogni cosa lo ha: quindi, qualsiasi cosa è in suo possesso.

Guarda però anche il mondo: poiché non esiste nessun mondo prima di lui, esso stesso non è 'in un mondo' e neppure, d'altro canto, in un luogo — poiché qual luogo potrebbe aversi prima che il mondo esista? Le sue parti, invece, sono sospese a lui e in lui. Ma l'Anima non è in lui; al contrario, il mondo è nell'Anima; ché il corpo, all'Anima, non fa neppure da luogo; per contro, l'Anima è nello Spirito; ma il corpo è nell'Anima; lo Spirito, poi, è 'in un Altro'; oltre quest'Ultimo, però, non c'è piú 'un altro', sí che l'Ultimo possa essere in lui: l'Ultimo non è in nessuno, si conclude. Perciò non è in nessun luogo.

Dov'è, allora, il resto? In Lui. Egli dunque non s'è allontanato dalle altre cose, né Egli risiede in esse e non c'è nulla che lo serri in sé, ma Egli serra in sé tutte le cose. Ond'Egli anche per questa via è il Bene per tutte le cose, in quanto e sono e si concatenano tutte quante a Lui, ognuna a un suo modo. Perciò ancora le une sono piú buone delle altre, poiché le une si avvantaggiano sulle altre nella ricchezza dell'essere.

X. — Sennonché, tu non mi devi contemplare Iddio attraverso cose estranee; altrimenti, tu potrai contemplare un

barlume e non Lui; medita, piuttosto, che mai sia quel che si può cogliere solo in se stesso, puro, non mescolato a nulla, quello di cui tutte le cose partecipano senza che nessuna lo abbia davvero! Appunto perché non c'è nient'altro di uguale natura, dev'esserci, peraltro, qualcosa di somigliante.

67 Ora, chi potrebbe sorprendere, nella sua pienezza, tutt'una volta, la sua potenza? Chi davvero la sorprendesse tutta quanta a un tempo, in che cosa mai differirebbe da Lui? In parte solo, allora? Affatto. Al contrario, tu devi, sí, slanciarti, d'un colpo, come chi si getti perdutamente, ma non potrai trarne la completa rivelazione; altrimenti, tu saresti proprio puro Spirito pensante e, ammesso pure che lo raggiunga, Egli ti sfuggirà o, meglio, tu stesso sfuggirai a Lui.

68 Ma tu, se lo vedi, miralo nella sua interezza; se poi lo pensi, tutto quello che rammemori di Lui — Egli è Autore, nel senso ch'è forza creatrice, della vita saggia e spirituale; da lui sono vita e spirito — pensa che è il Bene: pensa che è fonte di essenza e di essere; pensa che è Uno — poiché 69 è semplice e primordiale —; pensa che è Principio — poiché da Lui derivan tutte le cose —: da Lui (non in Lui) il movimento primordiale; da Lui, il riposo — poiché Egli non ne ha bisogno: certo, Egli non è in moto e non è in quiete; poiché non avrebbe un punto in cui riposare né uno spazio in cui muoversi; infatti, intorno a quale oggetto o verso qual meta o in quale àmbito muoversi? Poiché Egli stesso è il Primo.

70 Ma Egli non è neppure limitato nel suo essere. Da chi, poi? E neppure è illimitato nel senso di grandezza. Dove dovrebbe estendersi? O qual finalità dargli, se non ha bisogno di nulla? La sua potenza, sí, quella serba l'infinitudine. In verità, Egli non attinge a una diversa fonte né si esaurisce in se stesso, dal momento che anche l'inesauribile esiste in virtú di Lui.

71 XI. — Questa infinitudine, poi, si basa proprio sul fatto ch'Egli non è 'piú di uno' e che non c'è nulla in cui trovi

il suo limite alcuna delle cose che sono in Lui: appunto perché è 'uno', dico, Egli non rientra né in una misura né in un numero. Cosí, Egli non incontra il confine né in altrui né in se stesso; ché, in tal caso, Egli cadrebbe già nella dualità. Niente figura, dunque — poiché non ha neppure parti —; niente forma.

Non cercare, dunque, con occhi mortali ciò che la nostra parola va cosí descrivendo; non illuderti che si possa vederlo per questa via come pretenderebbe uno che supponga tutto cader sotto i sensi ed elimina cosí quanto c'è di piú alto al mondo! Francamente, le cose cui si attribuisce il piú alto grado di esistenza, proprio queste sono al piú alto grado inesistenti. E la grandezza fisica ha un minimo di esistenza. Il Primo, invece, è sorgente dell'essere e, d'altro canto, vale ben piú dell'essere stesso. 72

In definitiva, si vuol capovolgere l'opinione invalsa; altrimenti, tu rimarrai spoglio di Dio, simile a quei crapuloni che, nelle feste religiose, rimpinzatisi di cibi vietati a chi si accosta agli dèi, immaginano che quei cibi siano realtà ben piú salde della visione del dio, partecipando cosí, e non già con lo spirito con cui si addice di festeggiarli, ai riti sacri che lí si celebrano. 73

Tant'è pure in questi nostri riti del pensiero: poiché Iddio non è visto con gli occhi, s'ingenera il dubbio quasi che egli non sia presente in coloro che trattano come cosa salda unicamente quello che vedono solo con la carne; gli è come se alcuni, addormentati tutta lor vita, credessero degno di fede ed evidente solo il contenuto dei loro sogni; ma se alcuno li risvegliasse, essi resterebbero increduli a quanto vedono ad occhi aperti e piomberebbero di nuovo nel loro sonno. 74

XII. — Badiamo bene però, all'organo con cui, a volta a volta, le cose devono esser percepite: con gli occhi, alcune; con gli orecchi certe altre e, corrispondentemente, il resto; è da credere, inoltre, che c'è da vedere ben altro con lo Spirito e non ridurre il pensare a un udire o a un 75

vedere, come se si ordinasse alle orecchie di vedere e si dicesse poi che i suoni non esistono poiché non si vedono.

76 È bene però riflettere che gli uomini hanno dimenticato ciò che essi stessi, dai primordi fino ad ora, bramano e agognano ardentemente. Tutto, voglio dire, aspira a Lui e lo agogna per necessità di natura, come se avesse il presentimento che senza di Lui non potrebbe aver conoscenza.

77 Così la bellezza è avvertita da gente che oramai è già esperta e desta alla conoscenza e quel suo stupore e quel suo risveglio sono opera di Eros; il Bene, per contro, presente com'è, da gran tempo, come oggetto della nostra aspirazione nativa, è in noi sempre, anche se dormiamo, e non suscita stupore allorché lo vediamo una buona volta, giacché esso è perennemente con noi e non abbiamo bisogno di ricordarcene mai; certo è che, pur non vedendolo, poiché siamo immersi nel sonno, esso ci è presente.

78 Ma sulla bellezza, presente che sia, Eros s'avventa e desta le doglie del parto, poiché noi, al solo vederla, fatalmente l'agogniamo. Avendo il secondo posto, l'Eros della bellezza ed appartenendo a chi è già bene esperto di conoscenza, egli accenna così che la bellezza ha un valore di secondo grado; ma l'aspirazione al bene essendo più antica e inconscia, attesta che anche il Bene è più antico e che precede il bello.

79 Inoltre, raggiunto che abbiano il bene, tutti gli uomini credono di averne abbastanza, poiché son pervenuti, così, alla loro finalità; la bellezza, invece, non la vedono poi tutti gli uomini e, venuta che sia, essi credono persino che il bello esista per sé e non per loro, come accade della bellezza di
80 quaggiù; poiché la bellezza è solo di chi l'ha. Agli uomini, anzi, basta di ' apparire belli, anche se non lo siano '; ma il bene ' essi vogliono possederlo non solo all'apparenza '.

In verità, per la conquista del Primo s'è accesa una suprema battaglia tra gli uomini: ond'essi contendono e gareggiano con la bellezza perché anch'essa è, come loro, una creatura: gli è come se un lontano rampollo del re pretenda levarsi a una dignità pari a quella dell'immediato erede del

re per la speciosa ragione ch'egli deriva, come quel primo, dal medesimo unico progenitore, disconoscendo che, se egli ancora si riannoda alla stirpe regale, quel primo, però, ha la precedenza.

Ma, insomma, causa di tale sviamento si è che entrambi 81 — la bellezza e noi uomini — partecipiamo dello stesso principio e che l'uno è anteriore all'una e agli altri; che, inoltre, anche lassú il Bene in sé non ha bisogno del Bello, mentre il Bello ha bisogno del Bene. E poi la Bontà è mite, dolce, ed è cosí tenera! Basta che uno la voglia ed ella è già presente. Invece, la Bellezza comporta stupore e scossa e mescola il piacere all'affanno. Senza dire, poi, ch'essa, per 82 altro verso, distrae dalla bontà la gente inesperta come l'oggetto della nostra passione ci strappa dal Padre nostro; poiché la bellezza è cosí giovane! Il Bene, per contrario, è piú vecchio non già per scorrer di tempo ma in grazia della verità: egli possiede una potenza che supera ogni altra, poiché la possiede nella sua compiutezza, mentre ciò che viene dopo il Bene non la possiede tutta quanta, ma solo quella di un essere posteriore e derivato da Lui, cosicché 83 il Bene signoreggia pure la forza della bellezza, poiché non ha bisogno delle sue creature, ma resta nella sua interezza e totalità anche dopo aver lasciato cadere da sé il suo nato poiché non ha per nulla bisogno di lui: anzi, Egli persevera identico proprio qual era prima di averlo generato.

Del resto, se il Bello non fosse nato, il Bene sarebbe rimasto indifferente, poiché anche se una creatura diversa dal Bello avesse avuto la possibilità di nascere da Lui, il Bene non ne avrebbe avuto invidia. Ora, però, non è piú 84 possibile che qualcosa nasca; poiché non c'è nulla che non sia nato: tutto è entrato nel corso del divenire! Egli peraltro non era il tutto sí da aver bisogno di esso, ma, oltrepassando il tutto, egli era solo capace di creare e di consentire che le creature esistessero per conto loro: ed Egli le trascende.

85 XIII. — Un'altra necessità: giacché Egli è 'il Bene in sé' e non 'un bene', non può aver nulla in sé, poiché non ha neppure il bene. Infatti ciò che Egli eventualmente avrebbe in sé, dovrebbe averlo o come bene o come non bene; intanto, né nel Bene — intendo in ciò che è, in senso stretto e originario, Bene — vi può essere il non-bene, né 86 poi il Bene stesso può avere il bene. Pertanto, s'Egli non ha né il non-bene né il bene, non ha, allora, proprio nulla. E allora se non ha nulla, Egli è solo e spoglio di tutto ciò che non è lui. Ora, se tutto ciò che non è lui o è buono (senza essere però il Bene) o non è buono, Egli non ha né l'uno né l'altro: così, non avendo nulla, anzi proprio perché non ha nulla, è il Bene.

87 Ove mai, allora, gli si aggiunga quel che vi piaccia — o essere o spirito o bellezza — tale aggiunta non fa che togliergli di essere il Bene. Insomma, solo spogliandolo di tutto e non esprimendo nulla di Lui e non dicendo, bugiardamente, che qualcosa è in Lui, si consente, unico, il monosillabo 'è', senza attestare nulla di attributi inesistenti, 88 come oratori che tessono i loro encomî senza arte, i quali sminuiscono la gloria dei personaggi da essi celebrati, accumulando su di loro cose inferiori al loro merito, maldestri come sono nel trovare la parola giusta su quei malcapitati personaggi. Ebbene, non accumuliamo anche noi uomini, su Dio, le nostre cose di ultima mano e di infimo valore, no, ma teniam fermo soltanto che Quegli spazia al di sopra di queste nostre cose ed è, sì, il loro autore ma non è, Lui, 89 queste cose! Del resto, è proprio della natura del Bene di non essere né 'tutte le cose' né peraltro 'una tra tutte le cose'; poiché, allora, esso rientrerebbe in una categoria unica e identica con tutte le cose e, caduto nella identità col tutto, ne differirebbe unicamente per via del 'particolare', della 'differenza specifica' e della 'aggiunta accidentale'.

90 Ma allora il Bene sarebbe dualità e non più unità; e di questa dualità un elemento sarebbe 'non-bene' — cioè l'elemento comune col resto — l'altro poi sarebbe bene: di con-

seguenza, sarebbe un miscuglio di bene e di non-bene e non quindi puramente e nativamente bene. Invece, sarebbe Bene nativamente quell'Altro, di cui partecipando, questo si è tramutato in bene al di fuori dell'elemento comune col resto. Così, questo è Bene solo per partecipazione; ma Quello di cui quest'ultimo partecipa non è alcuna di tutte codeste cose. In definitiva, il Bene non è alcuna di tutte queste cose.

91 Ma se il bene fosse in Lui (poichè vi sarebbe come differenza specifica, per cui il composto sarebbe bene), esso dovrebbe derivare da un altro; ma dovrebbe essere semplice e bene, unicamente; tanto più, dunque, quello donde deriva, vuol essere esclusivamente bene.

92 In conclusione, il Bene primordiale — anzi il Bene, senz'altro — ci si è mostrato come trascendente tutti gli esseri, come unicamente Bene, come uno che non ha nulla in sé, anzi, scevro di ogni mescolanza col tutto e superiore a tutto e Autore del tutto. È naturale, del resto, che la Bellezza e gli esseri non possono derivare né dal male né dall'indifferente. Certo, il Creatore vale di più della sua creatura, poichè è più perfetto.

CIÒ CHE STA AL DI LÀ DELL'ESSERE NON PENSA. IL PENSANTE DI PRIMO E DI SECONDO GRADO

Enneade V, 6 ⟨24⟩

I. — Cominciamo con una distinzione: c'è un pensare in cui soggetto e oggetto sono tra loro diversi; e c'è un pensare in cui soggetto e oggetto s'identificano. Quest'ultimo si sottrae vieppiú alla necessaria dualità; mentre il primo lo vorrebbe anch'esso, ma ci riesce di meno; perché ha, sí, in se stesso 'ciò che vede', però come 'un diverso da lui'. Il pensiero di sé, al contrario, non è separato, nel suo essere, dal pensato, ma unito a se stesso vede se stesso. Cosí, esso diviene 'l'uno e l'altro', pur essendo uno.

2 In piú alto grado, dunque, esso pensa, poiché possiede il pensato; e, precisamente, esso pensa proprio nel primo grado, appunto perché il pensante deve essere 'uno' e 'due'. Poiché, se non fosse 'uno', pensante e pensato sarebbero diversi tra loro — allora, esso non potrebbe essere piú il 'pensante di primo grado', giacché uno che tragga d'altrui l'atto del suo pensare non può essere piú 'pensante di primo grado' in quanto il contenuto del suo pensare non l'ha come cosa tutta sua, ond'esso non pensa neppure

3 se stesso. Altrimenti, se il contenuto del suo pensiero è proprio il suo essere (sí da pensare in senso proprio) i due termini si unificheranno. In conclusione, i due termini — soggetto e oggetto — devono essere 'uno'.

Se, d'altro canto, il pensante fosse uno solo senza essere, poi, al tempo stesso, due, esso non avrebbe proprio nulla da pensare, a segno che non sarebbe neppure un pen-

sante. Occorre, dunque, ch'esso sia a un tempo semplice e non-semplice.

Ma, che sia questo pensare, nella sua particolare natura, forse si potrebbe coglierlo meglio, risalendo dall'Anima; poiché nella nostra esperienza di quaggiú riesce piú agevole distinguere e si può pure scorgere facilmente la duplicità 'soggetto-oggetto'. Orbene, figuratevi una duplice luce, una meno pura — l'anima —, l'altra piú pura — l'oggetto del suo pensiero —; in un secondo momento figuratevi ancora che la luce contemplante si eguagli in purezza alla luce contemplata; non potendo piú distinguere, allora, per differenza di purezza, dovrete ammettere che le due luci confluiscano in una sola: pensando, direte che sono due; ma vedendo, direte che, oramai, sono già un'unica luce. Allo stesso modo va colto il rapporto tra Spirito e oggetto pensato. 4

Cosí noi, con questo confronto, di 'due' abbiam fatto 'uno'; ma, per via opposta, da 'uno' risulta 'due', giacché uno, pensando, si fa due o, meglio, è 'due' in quanto pensa, è 'uno', in quanto pensa se stesso. 5

II. — Naturalmente, se v'è, da un canto, il 'pensante di primo grado' e, dall'altro, 'il pensante in modo diverso', allora chi sta al di là del 'pensante di primo grado' non pensa piú; Egli infatti deve farsi 'Spirito' se vuole pensare; ma se è Spirito, esso deve pure avere un suo oggetto di pensiero; e se è, cosí, il 'pensante di primo grado', esso deve possedere in se stesso il suo oggetto pensato. Invece, se l'Uno è concepito quale oggetto di pensiero, non esige necessariamente, pur nella sua assolutezza, di contenere in sé il pensante e di pensare; poiché in tal caso non sarebbe piú unicamente 'pensato' bensí anche 'pensante' e, allora, non sarebbe piú 'Primo', dualizzato com'è. 6

Lo Spirito, poi, il quale possiede per conto suo un altro oggetto di pensiero, non spiegherebbe affatto la sua esistenza, se non esistesse già, dapprima, una Realtà pensata nella forma piú pura, la quale Realtà rispetto allo Spirito sarà pure un oggetto di pensiero, in se stessa, però, a rigor di 7

termini, non sarà né pensante né pensato. E, certo, il pensato è tale solo per un altro; e lo Spirito, in quel suo slancio sull'atto del pensare, cadrebbe nel vuoto, ove mai non cogliesse e comprendesse l'oggetto che pensa. Lo Spirito, in altri termini, non ha il pensare, senza che ci sia il pensato.

8 Seguirebbe, allora, che l'Uno sarebbe perfetto solo quando avesse il suo oggetto di pensiero? Invece, no; prima che ci fosse il pensare, Egli doveva già essere perfetto di sua propria essenza! A chi pertanto s'addice il perfetto, questi dev'esser perfetto prima del pensare. A lui, dunque, non occorre affatto il pensare; poiché è bastevole a se stesso, prima di questo pensiero; in conclusione, l'Uno non deve pensare.

Tre termini, allora: uno che non pensa; un Pensante di primo grado; un Pensante di secondo grado.

9 Ancora: se il Primo dovesse pensare, gli spetterebbe già 'qualcosa'; ma allora non sarebbe piú Primo ma Secondo, a un tempo; e non piú Uno, ma sarebbe di già, lui stesso, 'molteplice'; sarebbe, anzi, 'tutto ciò che deve pensare'; e, difatti, basta che pensi se stesso, per essere molteplice.

10 III. — Ma se ci opporranno che non c'è nulla di male a identificare l'Uno coi 'molti', noi replicheremo che questi 'molti' dovranno pure avere u n a u n i t à a loro fondamento. Poiché il 'molto' non regge se non v'è un 'uno' donde derivi o in cui stia, uno, in tutti i casi — che venga calcolato, per giunta, prima degli altri nella serie — e che possa esser
11 colto in sé e per sé, i s o l a t a m e n t e. Se, per contro, esso venisse calcolato con gli altri, s i m u l t a n e a m e n t e, per il solo fatto che lo si è preso con gli altri mentre invece è diverso dagli altri, lo si lasci andare con gli altri, allora, e si cerchi, al contrario, questa nostra unità che sta a fondamento delle altre cose senza essere tuttavia in loro compagnia ma è in sé e per sé. Francamente, quell'altro 'uno' che se ne sta tra gli altri numeri è solamente simile al nostro Uno, ma non può essere questo Uno.

12 Intanto, Esso esige pure questa esistenza separata, se vuole esser riconosciuto anche in seno agli altri esseri. Ec-

cetto che si pretenda ancora che il suo esistere consista solo nella simultaneità con gli altri esseri: ma allora esso non sarebbe semplice e non potrà esserci, così, neppure 'il composto da molti'; e, nel fatto, ciò che non può essere semplice non può avere esistenza di sorta e, non esistendo il semplice, neppure esso, 'il composto da molti', esisterà.

Mi spiego: se ogni elemento non può essere semplice, se una unità qualsiasi, semplice in se stessa, non può proprio far da base a questo 'composto da molti', se nessuno dei singoli elementi né può aver consistenza di per se stesso, né può offrirsi a stare con un altro, per il semplice fatto che non esiste, in qual maniera, allora, potrebbe esistere il 'composto da molti' costituito di non-esseri, non dico, intendiamoci, di tali che non sian qualcosa di determinato, ma che non esistano affatto? 13

Per concludere, se v'è qualcosa di molteplice, prima di tale molteplicità deve esserci una unità. Ora, se il Pensante è una molteplicità, occorre che il pensiero non si trovi nella non-molteplicità: ma questa non è altro che il Primo. Quindi, solo in esseri posteriori a Lui si avrà il pensare e lo Spirito. 14

IV. — Ancora: se il Bene vuol essere semplice e libero dal bisogno, non può esser soggetto al bisogno di pensare; ma ciò di cui non ha bisogno non può trovarsi in lui. Senza dire, poi, che non può trovarsi in lui proprio nulla, assolutamente; per conseguenza non si trova in lui 'il pensare'. Se non c'è nulla, poi, di qui si ricava che non c'è neppure diversità. Ma lo Spirito, oltre tutto, è diverso dal Bene, poiché esso ha solo la forma del Bene, per il fatto che pensa il Bene. 15

Ancora: come nel 'due' c'è 'uno' più un altro 'uno'; e non è possibile che questo uno addizionato con un altro sia proprio il numero 'uno'; no, ma occorse che l'unità esistesse in sé e per sé prima dell'uno addizionato a un altro; così parimenti — ove mai in un oggetto inerisca qualcosa di semplice in compagnia di un altro — questo semplice deve esistere in sé e per sé senza recare in sé nulla di quanto 16

recava in quel semplice che si accompagnava ad altri. Poiché donde avviene che il semplice possa esistere — altro in altro — se non vi sia già prima un termine separato — il semplice in sé — dal quale l'altro deriva? Infatti il semplice in sé non può derivare da un altro; invece, ciò che sia 'pluralità' o anche solamente 'dualità' deve dal canto suo dipendere da un altro.

17 E, pertanto, si può paragonare l'Uno alla luce, il termine immediatamente seguace al sole e il terzo alla luna che riceve la sua luce dal sole. L'anima, voglio dire, ha solo uno spirito di accatto il quale colora di luce semplicemente la sua superficie, allorché essa sia spiritualizzata; lo Spirito, al contrario, lo ha come suo proprio: esso non è tuttavia solamente e puramente luce, ma il suo essere è irradiato di luce fin nella sua intima essenza; ma chi gli somministra la luce è un'altra luce, una pura e semplice luce che offre allo spirito la possibilità di essere quello che è. A che, dunque, esso avrebbe bisogno di una qualsiasi cosa? Ché non s'identifica, dal canto suo, con ciò che è 'in un altro'; infatti, ciò che è 'in un altro' non ha nulla da spartire con ciò che è 'in se stesso'.

18 V. — Ancora: il molteplice può ben cercarsi da se stesso e desiderare di convergere in se stesso e acquistare finanche la coscienza di sé; invece, chi è sotto ogni riflesso u n o, dove s'avvierà per raggiungere se stesso? A qual fine dovrebbe aver bisogno di una coscienza di sé? Intanto, ciò che è al di sopra della coscienza è a un tempo al di sopra di ogni forma di pensiero.

19 Il pensare, in realtà, non è qualcosa di primordiale né quanto all'essere né quanto al valore, ma qualcosa di secondario e derivato, dal momento che il Bene lo fece sussistere e lo mosse, dopo averlo fatto nascere, verso di sé, onde il pensiero subì l'impulso e v i d e. Ed è proprio questo, il pensare: un moto, cioè, verso il Bene, nel desiderio di Lui; poiché il desiderio generò il pensiero e l'ha chiamato, con sé, all'esistenza: certo, il desiderio degli occhi è già v i s i o n e.

Il Bene, dunque, non deve per nulla pensare se stesso, poiché non è diverso da sé, il Bene! Tant'è vero che ciò che è diverso dal Bene, allorché pensa il Bene, lo pensa appunto perché ha la forma del Bene e serba una somiglianza col Bene, lo pensa come bontà e come oggetto del suo proprio desiderio, e sorprende, per così dire, una rappresentazione del Bene. E se la dura così in eterno, in eterno lo Spirito pensa il Bene. D'altronde, anche se pensa, accidentalmente, se stesso, non fa che pensare il Bene; poiché solo mirando al Bene, Egli lo pensa: poiché, per altro verso, Egli pensa se stesso, in azione; ma la sua attività, in ogni campo, è orientata verso il Bene. 20 21

VI. — Così, se questo ragionamento è esatto, il Bene non serba nessun posto — quale che sia — per il pensiero; poiché per il pensante, il bene dev'esser qualcosa di diverso da lui. 22

Il Bene, allora, sarebbe privo di azione. Sicuro: volete forse che agisca l'Attività? Certo è legge universale che nessuna attività abbia, alla sua volta, una nuova azione; che se, a dir vero, le rimanenti attività, che si lascian riferire ad altro, hanno una loro nuova azione, certo quell'Attività, che è la prima tra tutte e da cui dipendono tutte le altre, dev'esser lasciata quella cosa che è, senza che noi le facciamo aggiunta alcuna. Comunque, un'Attività di tal sorta non è pensiero; poichè non ha nulla da poter pensare: essa è Lui, cioè il Primo. 23

Senza dire, poi, che neppure il pensiero pensa, ma solo ciò che ha il pensiero. Così, rientra di bel nuovo nel pensante la dualità. Ma il Bene non è in nessun modo dualità. Questo fatto lo si può scorgere meglio ancora, se si coglie in qual modo, universalmente, il pensante si esprime, con tanta evidenza: la duplice natura di cui discorriamo. 24

Noi affermiamo che gli esseri in quanto esseri — sia ogni singolo essere in sé, sia l'Essere verace — hanno dimora nella regione dello Spirito non solo perché essi perseverano inalterati nel loro essere, mentre tutto ciò che rientra nell'àmbito della sensazione scorre e non dura (anche tra i sensi- 25

bili, del resto, c'è forse qualcosa che dura) ma soprattutto perchè essi traggono da se stessi la compiutezza del loro essere.

26 In realtà, quella che vien chiamata 'essenza originaria' non può certo esser un'ombra dell'essere ma deve possedere la pienezza dell'essere. Ma l'essere è nella sua pienezza, allorché assuma la forma del pensare e del vivere. Cosí, nell'essere, coesistono a un tempo il pensare, il vivere, l'essere. Dunque, se è Essere è anche Spirito; e se è Spirito è anche Essere: e il pensare va di pari passo con l'essere.

27 Il pensare, allora, è molteplice e non già uno. Pertanto, in chi non è di tal natura necessariamente, non esiste il pensiero. Ma, del resto, a voler passarli in rassegna ad uno ad uno, ci si presenterà il pensiero 'uomo' e l'essere 'uomo', il pensiero 'cavallo' e l'essere 'cavallo', il pensiero 'giusto' e l'essere 'giusto'. Tutto è duplice, dunque; e l'uno si dualizza e, d'altro canto, i due si incontrano di nuovo nell'uno. Quegli però non rientra in tutto questo, non è affatto un singolo, non è neppure la somma di tutti i 'due' né, in genere, una dualità — come, però, la dualità derivi dall'uno, lo vedremo altrove —; ma, poiché Egli è al di là dell'essere, Egli è pure al di là del pensiero.

28 Nessuna assurdità, dunque, nel fatto ch'Egli non conosca se stesso: poiché, essendo Uno, non ha nulla in sé che possa imparare, ma neppure gli altri esseri hanno bisogno di conoscerlo; poiché Egli offre loro qualcosa di meglio e di piú grande che se essi lo conoscessero — Egli è il Bene degli altri esseri; ma non è solo questo — Egli anzi ha concesso ben di piú: di toccarlo, cioè, nel suo profondo, a tutto potere, con l'intuizione.

ESISTONO IDEE ANCHE DELLE COSE INDIVIDUALI?

Enneade V, 7 (18)

I. — V'è un'idea anche del singolo individuo? Ecco, se la mia persona e ogni altra conseguono l'ascesa al regno dello Spirito, allora anche la radice di ogni essere particolare si trova lassú. O, se piace, distinguiamo: se l'anima di Socrate è sempre Socrate, allora ci sarà un 'Socrate in sé': corrispondentemente a questa ipotesi, l'anima individuale sarà lassú, lassú, dico, nel senso della nostra dottrina; se, al contrario, l'anima di Socrate non è sempre Socrate, ma quello che prima era Socrate rinasce, ora qua ora là, come Pitagora o che so io, mai piú allora questa nostra persona individuale sarà anche nel mondo superno.

2 Intanto, se l'anima di ognuno serba le forme razionali di tutte le individualità che ha percorso trasmigrando, queste saranno tutte, alla lor volta, lassú. Del resto, noi sosteniamo persino che le forme razionali che ha il mondo le abbia pure, tutte quante, l'anima individuale. Ora, se anche il mondo ha non solo la forma dell'uomo ma altresí quelle dei singoli animali, cosí pure è dell'anima. 3 Si avrà pertanto un infinito numero di forme. Sennonché, il mondo ripiega, a cicli periodici; e cosí la infinità trova un suo limite ogni qualvolta si ripetono le stesse cose. Se, dunque, nel complesso dei cicli, ciò che nasce supera numericamente il proprio modello, a che scopo si esigono forme razionali e modelli di tutto ciò che nasce in un solo periodo? Basterebbe, difatti, un solo uomo per tutti gli uomini, proprio come un numero limitato di anime basta a produrre innumerevoli

4 uomini. Ecco: ad esseri diversi non si può assegnare la medesima forma razionale, né poi basta un uomo a far da modello, quando pochi uomini, quali che siano, differiscono l'un l'altro non per la materia soltanto ma per infinite divergenze di forma; difatti, essi non stanno a un loro modello come le statue di Socrate al loro originale, ma la loro differente conformazione deve derivare da differenti ragioni formali.

L'intero ciclo periodico abbraccia così tutte queste ragioni formali; ogni volta, però, secondo le medesime ragioni formali, si ripetono di bel nuovo tutti gli esseri. Ma quanto alla infinitudine che regna nel mondo dello Spirito, non è il caso di aver paura; essa è tutta in un punto indivisibile ed esce fuori, per così dire, allorché diviene operante.

5 II. — Ma se la mescolanza delle virtù seminali del maschio e della femmina ne produce altre diverse, allora non potrebbe più darsi una forma individuale di ognuno che viene al mondo: e l'uno o l'altro genitore, il maschio ad esempio, non produrrebbe più secondo forme diverse ma secondo una sola cioè la sua propria forma o — ch'è lo stesso — quella del padre suo. Eppure no, anche allora non c'è nulla di male che essi generino secondo forme diverse, poiché essi hanno in sé tutte quante le forme ma quelle che hanno a loro disposizione in un dato momento sono, a volta a volta, diverse.

6 E se invece dai medesimi genitori nascono figli diversi? Ecco, questo è dovuto alla disuguale preponderanza (del padre o della madre). C'è da precisare, intanto, che — se non proprio all'apparenza — l'elemento il quale predomina a volte corrisponde al principio maschile, a volte a quello femminile? Ma no, sia l'uno che l'altro genitore suol dare un ugual contributo, ma per quanto essi abbian dato tutta la loro ragione formale e questa giaccia pur tutta nel figlio, di fatto però o entrambe le parti o solo una delle due riesce a dominare la materia.

Ma quei che son concepiti in un punto e in altro punto

7 della stessa matrice, com'è che nascono pure diversi? Allora, è pure la materia che dominata in misura diversa, produce il diverso? Così, tutti, tranne uno, sarebber contro natura. Al contrario, finchè la differenza comporta una varietà di bellezza, il tipo ideale non può essere uno. Piuttosto, la sola bruttezza è in grado di spiegarci come la materia — contro natura — prevale sulle forme perfette che sono celate, sí, ma interamente elargite.

8 Comunque, sian pure diverse le ragioni formali. Ma a che serve che ce ne siano tante quanti sono gli individui nati in un solo ciclo periodico, una volta che sia ammessa la ripetizione perenne delle stesse forme e che tuttavia gli individui si mostrino diversi solo dal di fuori? No, fu concesso questo solo in quanto esse si son date tutte quante; ma la questione, qui, è un'altra: se, cioè, possa nascere il diverso quando le stesse forme abbian preponderanza. Son forse necessarie le forme diverse per il fatto che il semplice identico entra in un novello ciclo periodico, ma in quest'uno non è assolutamente identico?

9 III. — Come potremo allora ammettere differenti ragioni formali in tante coppie di gemelli? Figuratevi poi se si entra nel regno degli animali, specie di quelli estremamente prolifici. Ecco, se i loro cuccioli fossero proprio indiscernibili, la ragione formale sarebbe unica. Ma, se così fosse, non ci sarebbero, allora, tante ragioni quanti individui. Eppure quante differenze individuali ci sono, differenze, dico, sostanziali e non già dovute al fatto che la materia venga meno rispetto all'idea! 10 O, insomma, che male c'è che ci siano forme diverse anche in individui che non presentino alcuna differenza? Ammesso, s'intende, che ci siano in genere individui assolutamente indiscernibili! Mi spiego con un paragone: l'artigiano, anche se fabbrica oggetti che non differiscono tra loro, deve, nondimeno, cogliere questo suo uguale con una differenza logica, ond'egli può, in virtú di questa differenza, costruire sempre qualcosa di nuovo, poichè trasferisce un certo segno di distinzione sull'identico; ma,

nel regno della natura, poiché la alterità sorge non già per via di ragionamento ma in virtù di forze formali, la differenziazione va collegata strettamente alla forma ideale. Noi uomini, però, non riusciamo a cogliere tale differenza tra individuo e individuo.

11 Inoltre, se la creazione comportasse un numero d'individui a capriccio, sarebbe tutt'altro discorso. Ma, se essa è conclusa da una misura, per grande che sia, il numero riuscirà determinato attraverso lo squadernarsi e lo svolgersi del complesso delle forme razionali; così, allorché tutto questo spiegamento sia esaurito, sorge un principio novello. Certo, tutta l'estensione che il mondo ha da raggiungere, gli stadii che deve percorrere nei cicli della sua vita, tutto ciò si giace sin dai primordî in Colui che serra in sé le forme razionali.

12 Ma allora persino in quegli altri animali che da un'unica generazione partoriscono una prole multipla noi conteremo un numero corrispondente di forme razionali? Certo; e non è il caso di spaventarci per la infinità ch'è nei semi e nelle forme razionali, poiché l'Anima abbraccia il tutto; o nello Spirito o nell'Anima, rispettivamente, gli Esseri superni sanno dal canto loro tener testa alla infinità di tali semi e forme.

LA BELLEZZA DELLO SPIRITO

Enneade V, 8 (31)

I. — Ora, se è nostra dottrina che uno, entrato che sia nella visione del cosmo spirituale e considerata la bellezza dello Spirito verace, sarà certo in grado di slanciarsi alla intuizione del Padre dello Spirito e dell' 'Al di là' dello Spirito, studiamoci allora di vedere e di esprimere a noi stessi (finché sia possibile esprimerci in cose sí grandi) in qual modo si possa contemplare la bellezza dello Spirito e di quel suo cosmo superno.

2 Ebbene, stian lí, se piace, l'uno accanto all'altro, i blocchi di marmo: l'uno grezzo e spoglio di arte, l'altro costretto dalla forza possente dell'arte a farsi simulacro di un dio o di un uomo — di una divinità bella, intendo, come una Grazia o una Musa; di un uomo, poi, non qualunque, bensí tale che l'arte vi aduni sopra ogni bellezza —; allora, quel marmo 3 che l'arte innalzò alla bellezza della forma, si rivela bello non certo da quella pietra che è (perché, altrimenti, anche l'altro marmo sarebbe ugualmente bello) ma appena sotto il riflesso della forma onde l'arte lo rivestí; ora, questa forma non l'aveva certo la materia, ma esisteva già, invece, in colui che la ideò prima ancora che entrasse nel marmo; esisteva, beninteso, nell'artista, non in quanto questi ha pure occhi o mani, ma perché partecipa dell'arte.

4 Era dunque nell'Arte siffatta bellezza di gran lunga piú nobile; certo, non scese nel sasso proprio quella bellezza che risiede nell'Arte; no, perché quella persevera, ferma; ma vi discese un'altra — inferiore a quella — derivata dall'Arte; e

neppure questa bellezza inferiore dimorò, pura, nel sasso, né al modo che volle, ma sino al limite in cui la pietra non fu sorda all'Arte.

Ma se l'Arte crea un tal prodigio che esprime 'ciò che è' e 'ciò che ha' — e crea precisamente una bellezza che corrisponde al concetto di ciò che va creando — essa allora è bella in un senso piú vasto e piú vero, giacché possiede la nobiltà e la bellezza propria dell'arte che vale certo piú di tutta quella che può esserci nell'oggetto esteriore. E, difatti, quanto piú essa, camminando verso la materia, acquista in estensione, tanto piú perde di forza rispetto a quella che persevera nell'Uno. Poiché tutto che si distanzia, si distacca da sé, in ogni campo: nella forza (se si tratta di forza), nel calore (se si tratta di calore), nella potenza (se si tratta di potenza in genere), nella bellezza, infine (se si tratta di bellezza). Cosí, tutto che crea, primordialmente, deve esser da piú, in sé e per sé, della sua creatura; mi spiego: non è la non-musica che forma il musicista, bensí la Musica; e sempre la musica che rientra nell'àmbito sensibile è prodotta dalla Musica che la precede. Ma ove mai taluno disprezzi le arti poiché il loro creare non è altro che una imitazione della natura, c'è da ribattere, anzitutto, che la natura stessa imita sempre un altro modello; inoltre è da sapere che le arti non si limitano a una pura e semplice imitazione di ciò che passa dinanzi ai nostri occhi, ma salgono di scatto in alto alle forme ideali donde nacque la natura. E poi, non ci si dimentichi che le arti creano tanto, di per se stesse; tant'è vero che, ove mai manchi qualcosa alla natura, le arti l'aggiungono poiché recano in sé la bellezza. E, in definitiva, Fidia creò il suo Zeus senza mirare a un modello sensibile; egli lo colse quale si sarebbe presentato, ove mai lo stesso Zeus avesse consentito a rivelarsi a noi, mediante le nostre pupille.

II. — Ma lasciamo le arti, per ora; e contempliamo, invece, quegli efficaci modelli che — si dice — esse imitano, vale a dire proprio le cose che nascono naturalmente belle

e che sono riconosciute per tali e i viventi tutti, dotati o non di ragione, specie quelli che sono riusciti in piena normalità, poiché colui che li plasmò e li creò col magistero dell'arte seppe dominare la materia e introdurvi la forma che volle.

Che cosa è dunque, in tali esseri, la bellezza? Non è certo il principio sanguigno o quel che ne deriva; ma persino il colore non ha nulla da spartire con queste cose belle; così pure la figura; fin qui non c'è altro che bruttezza, come che sia; e la bellezza è, vorrei dire, qualcosa di semplice che cinge, quasi non-materia, le cose. 10

Donde irraggiò precisamente la bellezza di Elena che suscitò tanta guerra o di tante donne che gareggiarono in bellezza con Afrodite? Donde, del resto, la bellezza di Afrodite medesima o di chiunque — uomo o dio — sia compiutamente bello tra quanti vennero al nostro sguardo o, anche non venendo, hanno peraltro una bellezza che un tempo fu vista proprio in loro? Non è, in tutti i casi, un'idea, questa che dal creatore discese nella creatura, proprio come nelle arti menzionate or ora, ella discese, nelle opere d'arte, dall'Arte? Che diamine! Saranno belle sia le creature sia la forma razionale che sovrasta alla materia, mentre la forma razionale che non è nella materia ma è nel Creatore non dovrebbe esser bellezza, proprio lei, la primordiale, la immateriale! Questa, anzi, approda all'Uno. Intanto, se la massa fosse bella in quanto è massa, allora la forma razionale creante potrebbe — poiché non è massa — non essere bella; ma se la medesima forma razionale — o in una grande o in una piccola massa, indifferentemente — commuove in uguale misura e provoca uguale disposizione nell'anima del contemplante, con la sua potenza, la bellezza allora non vuol esser attribuita alla grandezza della massa. 11 12 13

Una prova la si ha pure nel fatto che il bello, sino a quando ci resti esteriore, noi non lo scorgiamo ancora, ma fate che ci entri dentro ed ecco che ci ha bell'e sedotti. Ma esso entra, attraverso gli occhi, nell'intimo, unicamente in quanto è forma; o come passerebbe altrimenti per sí breve varco? Anche la grandezza, s'intende, viene a un tempo por- 14

tata dentro gli occhi, non dico il grande già esteso in massa,
15 ma il grande nella sua specie ideale. Inoltre, il creante dev'essere o brutto o indifferente o bello. Se fosse brutto, non saprebbe creare il suo contrario; se fosse indifferente, perché dovrebbe preferire il bello piuttosto che il brutto? Certo è, intanto, che anche la natura — la quale crea cose tanto belle — è, assai prima, bella in se stessa; noi uomini, però, non siamo avvezzi a scrutare l'intimo delle cose e, ignorandolo, perseguiamo ciò che è esteriore e non sappiamo che solo l'interno può muovere: simili veramente a chi, guardando la propria immagine, ignori dond'essa derivi e la insegua!

16 Pure, che l'oggetto cui miriamo sia ben diverso e non sia già 'la bellezza nella grandezza', lo rivela, tra l'altro, la parola platonica: 'bellezza nelle scienze, bellezza nelle attività, in una parola bellezza nelle anime'! Francamente, c'è pur in confronto della 'bellezza nella grandezza', una più alta e reale bellezza, allorché tu scorga in qualcuno chiarezza spirituale e ne resti affascinato non badando al suo volto — ché questo può esser un orrore — ma al tutto incurante del suo aspetto, tu prenda di mira l'intima bel-
17 lezza di lui. Ma se essa non ti commuove al punto che tu riconosca bello un uomo di tal natura, neppure mirando te stesso nell'intimo tuo, tu potrai rallegrarti come per cosa bella. Invano, allora, in tale atteggiamento, la cercherai; ché la cercheresti per mezzo di cosa brutta e non pura. Perciò i nostri discorsi su tale argomento non sono rivolti a tutti: ma se tu pure ti vedesti bello, ricòrdatene.

18 III. — C'è dunque anche nella natura una forma razionale di bellezza, modello di bellezza corporea; ma, in confronto della forma ch'è nella natura, quella ch'è nell'anima è ancora più bella perché da essa deriva anche la forma ch'è nella natura; di più serena chiarezza, tuttavia, si è quella ch'è in un'anima saggia, la quale ormai si lascia indietro, in
19 bellezza, tutte le altre: infatti, ornando l'anima e somministrando luce da luce — ch'è una fonte più larga poiché na-

tivamente è bellezza — le fa col suo aiuto (presente com'è nell'anima) dedurre quale mai debba essere la Ragione anteriore ad essa, quella cioè che non entra più in nulla e non è 'in altro' ma in se stessa. Perciò quella non è più affatto forma razionale, bensí il creatore della primigenia forma razionale che è già una bellezza avente il suo sustrato nel mondo dell'Anima; ma questo Creatore si è proprio lo Spirito, lo Spirito ch'è eterno, e non già Spirito ch'è tale a quando a quando, poiché Egli non sa d'accatto a se stesso.

Ora, in quale figura si potrebbe coglier lo Spirito? Ogni figura, dico, può trarsi soltanto da cosa inferiore. Occorre invece che la figura sia tratta dallo Spirito, direttamente, sí da cogliere Lui non già per mezzo di un paragone, bensí al modo onde si prende un campione d'oro a saggio di ogni altro oro; e se il campione scelto presenti delle impurità lo si deve purificare, o con un trattamento empirico o mostrando col ragionamento che il campione dato non è tutto oro ma solo questo tipo di oro che fu già nella ganga; cosí, anche in questo campo, moviamo dallo Spirito — purificato che sia — in noi, o, se piace, dagli dèi, e precisamente dallo Spirito qual è in loro. 20

Venerabili, al certo, son tutti gli dèi, e belli; e la loro bellezza è un prodigio ineffabile; ma che è quello ond'essi son cosí belli? È lo Spirito, ecco; e appunto perché lo Spirito esercita in loro la sua più alta forza operante, essi son belli a tal segno da esser visibili. Non è, s'intende, che essi sian belli perché sono belli i loro corpi — poiché anche in quelli che han corpo non è questo che dà loro l'essere dèi, bensí è sempre lo Spirito la fonte della loro divinità — ma sono belli perché son dèi. Nè poi essi a volte pensan da saggi, a volte da stolti, ma pensano, eternamente, in saggezza nel loro spirito impassibile, fermo e puro; e sanno ogni cosa e conoscono non già le cose umane ma le loro proprie — divine —; vale a dire tutto ciò che lo Spirito vede. Ma, tra gli dèi, quelli che sono in cielo contemplano senza tregua mai, poiché ne han tutto l'agio, però solo da lontano, 21 22

per così esprimermi, tutto quanto c'è in quell'altro cielo, poichè 'il loro capo spunta al di sopra della volta celeste'.
23 Gli altri invece, che sono in quell'altro cielo — tutti quelli che hanno la loro dimora su di esso e in esso —; essi che abitano in ogni punto di quel cielo superno — ché lassú tutto è cielo; anche la terra è cielo; e così pure oceani e viventi e piante e uomini; tutto che si appartiene a quel sublime cielo è celeste — gli dèi, dicevamo, che vi han stanza non sdegnano né uomini né cose di lassú, appunto perché rientrano in quella sfera superna e trascorrono la contrada superna per ogni dove e gli spazî, in pace...

IV. — ... poiché lassú regna quel famoso 'viver senza
24 affanni'; e la verità, poi, è loro mamma e nutrice, sostanza e cibo; ed essi contemplano le cose universe, non quelle cui aderisce il divenire ma quelle cui spetta l'essere e, tra le altre, se stessi; poiché tutto, lí, è trasparente; nessuna oscurità, nessun contrasto; ma ognuno è manifesto a tutti sin nel suo intimo e in ogni campo: giacché la luce è tra-
25 sparente alla luce. E, del resto, ognuno serra in sé tutte le cose e, d'altra parte, vede, in altrui, tutto; talché tutto è dappertutto e ogni cosa è tutto e ogni singolo è universo e non ha confini quello splendore; lí, per esempio, ogni singolo essere è grande, poiché anche il piccolo è grande: così il sole, nel mondo superno è 'tutti gli astri' ed ogni astro è sole e, d'altronde, tutte le stelle ancora. Tuttavia, in ogni singolo, prevale una diversa caratteristica, mentre vi affiorano, a un tempo, tutte le altre cose.

26 Lí, anche il movimento è puro — poiché quello che muove non lo sovverte nel suo andare come se fosse diverso dal movimento — e la quiete non è scossa, poiché non è mescolata all'instabile e inquieto; e il bello è bello poiché esso non si trova nel non-bello.

27 Ogni singolo essere, ivi, poggia il piede non già su di un territorio straniero, per così dire; ma il suolo su cui ciascuno si trova è davvero il suo proprio essere; e il punto donde mosse va di pari passo con lui, vorrei dire, allorché

sale in alto: insomma, tra il suo essere e il suo spazio non corre differenza alcuna. E, in realtà, il suo fondamento è Spirito e il suo essere è Spirito: gli è come se uno immaginasse che questo cielo visibile (la cui forma è tutta luce) faccia sbocciare in una fioritura di stelle la luce che sorge da lui.

Quaggiú, veramente, non è cosí: una parte nasce sempre da un'altra ed ogni singolo è semplicemente parte; lassú, per contro, dal tutto nasce, senza tregua, il singolo e, al tempo stesso, esso è singolo e tutto: certo, esso appare come parte, ma a un occhio acuto, si disvela come tutto, qualora, cioè, uno sia dotato della forza visiva di Linceo, che, si dice, vedeva anche le cose nell'interno della terra — il mito allude appunto agli occhi nel mondo dello Spirito —. Ma della visione superna, nessuna stanchezza mai, nessuna sazietà, sí che il contemplante abbia tregua, talvolta. Né davvero si tratta di un vuoto, cosicché uno, giunto a colmarlo e a esaurirlo, resti poi pago; né poi l'uno è diverso dall'altro, sí che all'uno di quegli esseri non riescano piacevoli le cose altrui; inconsumabili, infine, le cose superne. Beninteso, c'è insaziabilità solo nel senso che la pienezza non ingenera fastidio verso colui che l'ha provocata: chi vede, intendo, vede sempre di piú e contemplando se stesso e le cose, interminatamente, non fa che obbedire alla sua propria natura. La vita, del resto, quando sia pura, non reca stanchezza a nessuno; allora, ciò che vive in modo perfetto, perché dovrebbe stancarsi?

Ma la vita, là, è sapienza e, per giunta, una sapienza che non s'acquistò per via di ragionamenti, perché essa è già compiuta in eterno e non vien meno in nulla, sí che occorra farne ricerca; anzi, è la sapienza primordiale e inderivata; e il suo stesso essere è sapienza, non è, badate, un essere che in un secondo tempo si fa sapiente. Proprio per questo, nessuna sapienza le è superiore; e la scienza in sé qui siede accanto allo Spirito, poiché con Lui apparve la prima volta, come si dice, per immagine, che il Diritto troneggia al lato di Zeus.

Tutti questi valori, lassú, son come dei simulacri visibili di per se stessi, in modo da esser spettacolo di veggenti ricolmi di beatitudine.

33 Ora, a voler misurare la grandezza e la forza di tale sapienza, basta osservare ch'essa reca con sé ed ha creato gli esseri e il tutto; che tutto le si accompagna; ch'essa è dal canto suo, 'gli esseri'; che essi ebbero comune nascimento con lei; che entrambi sono una cosa sola; che l'essere 34 non è poi altro che la Sapienza dello Spirito. Noi uomini, intanto, non arriviamo a comprenderlo, perché abbiam sempre creduto che le scienze siano teoremi e tesi, accumulati — il che poi non è esatto neppure nelle scienze di quaggiú; ma se uno voglia disputare su queste scienze terrene, le lasci da parte per ora —; pure, intorno alla scienza di lassú, quella, precisamente, che anche Platone ha di mira con le parole 'non quella che è «altra in altro»' (ma in qual senso sia da intendersi, Egli l'ha affidato alla nostra ricerca e scoperta) sarà meglio, forse, giacché ci preme di meritare l'appellativo di 'platonici', prendere da Platone stesso il nostro punto di partenza.

35 V. — In verità, tutto ciò che rientra nel divenire, artificiale o naturale che sia, è creato da una sapienza; e il processo creativo è universalmente sorvegliato dalla sapienza. Ma, se uno creasse secondo la sapienza stessa, direttamente, si dovrebbe ammettere che le arti siano tali qual è la sapienza; invece, l'artista ricorre ancora, dal canto suo, alla sapienza della natura che le fece nascere, la quale non è più composta di teoremi, ma è, pur nel suo complesso, una unità, non nel senso che la sua molteplicità confluisca nell'uno, ma piuttosto nel senso che la sua unità si disciolga nel mol-36 teplice. Ora, se uno vuol porre come prima sapienza questa sapienza della natura, la questione è bell'e finita, perché essa non deriva più 'da un altro' né è 'in un altro'; se invece vorranno porre la sapienza come una forma razionale contenuta già nella natura, sostenendo anche che principio di questa forma razionale si è proprio la natura, noi doman-

deremo donde questa la trarrà; da un altro? la domanda si sposta su quest'altro: se quest'altro la trae da sé, ci fermeremo; ma se essi arriveranno sino allo Spirito, questo è il momento di vedere se lo Spirito abbia generato la sapienza; e se risponderanno di sì, domanderemo: donde? Se lo Spirito ha generato la sapienza da se stesso, la cosa non può spiegarsi se non così: Egli è sapienza. Dunque, la sapienza 37 vera è essere e il vero essere è sapienza; e il valore, anche per l'essere, deriva dalla sapienza e, appunto perché deriva dalla sapienza, è essere verace. Perciò ancora, tutti quanti gli esseri sforniti di sapienza, sono, sí, divenuti esseri per mezzo di una sapienza, ma poiché non la posseggono in sé, non sono veri esseri. Non bisogna credere, pertanto, che 38 gli dèi e i mille volte beati del mondo superno scrutino lassú degli assiomi scientifici; invece, i valori che abbiamo menzionato sono lassú, ad uno ad uno, dei bei quadri, quali s'immaginò che fossero nell'anima di un saggio, quadri non dipinti ma realmente esistenti. Ond'è che gli antichi chiamavano le idee 'enti' ed 'essenze'.

VI. — Tanto compresero, sembra, pure i Saggi egiziani 39 o per scienza esatta o per scienza innata: allorché volevano significare, per via di sapienza, i loro pensieri, non ricorrevano già ai segni delle lettere che accompagnano parole e proposizioni e che non rispondono del resto alla pronuncia e al senso espresso dagli enunciati, ma disegnavano figure (geroglifici) — bastava una singola figura a significare una singola cosa — e ne istoriavano i templi rivelando il mancato svolgimento discorsivo del mondo superno, nel senso che ogni individuo è anche una scienza ed ogni figura è sapienza, è soggetto, è qualcosa di concentrato, ma non è mai un pensiero discorsivo e tanto meno un piano d'azione. Solo più tardi da questa così condensata sapienza 40 si staccò un fantasma che si dispiegò ormai in altrui; esso si va esprimendo nello svolgimento discorsivo e trova le cause onde una cosa è così fatta a segno che nasce la maraviglia di una creatura così bella. Non c'è nessuno che,

sapendo, non confessi di ammirare la sapienza, voglio dire il modo ond'essa, pur non recando in sé le cause dell'essere — perché è così e non altrimenti — le elargisce tuttavia alle creature ricalcate sul suo modello.

41 In conclusione, ciò che è bello nel senso ora precisato e ciò che da una ricerca affiora a mala pena o affatto affatto a chi voglia trovare perché debba esser così e non altrimenti, esiste, in tal modo, anteriormente ad ogni ricerca e prima 42 di ogni ragionamento. A un di presso — prendiamo il nostro esempio di su un'unica realtà così vasta che possa adattarsi a tutto il resto —

VII. — tant'è, pure in questo nostro universo: dal momento che noi concediamo che esso, nel suo essere e nella sua natura, deriva da un altro essere, dobbiamo forse credere che il suo Creatore abbia escogitato da sé la terra — e poi l'acqua — questa, poi, tale che sovrasti la terra — e poi tutto il resto, in ordine, sino al cielo; in un secondo momento i viventi tutti — e per loro, tali e tante forme rispondenti alla singola specie e al numero attuale — e, dentro, per ciascuno, le viscere e, fuori, le membra; e dopo, disposto che ebbe ogni singolo particolare, da sé, direttamente come 43 abbiamo descritto, abbia alfine posto mano all'opera? Ma no! anzitutto una tale 'escogitazione' è cosa impossibile — poiché donde sarebbe sopraggiunta a uno che non aveva giammai visto cosa al mondo? né, poi, ove pure l'avesse tratta da un altro, Egli avrebbe potuto applicarla nell'opera al modo che ora tengono gli artefici che s'avvalgono di mani e di strumenti; poiché solo più tardi si ebbero mani e piedi.

44 Così, non resta altro che porre la totalità degli esseri in un'altra categoria, senza però ricorrere ad intermediario alcuno; per semplice virtù di vicinanza tra l'Essere e qualche altra cosa (l'Anima) repente, per così dire, scattò su, brillando, una figura e un'immagine di Lui o immediatamente o attraverso il ministero dell'Anima — per il momento non importa nulla — di un'anima, dico, quale che sia. Orbene, di là deriva questo complesso universale; anzi esso

stesso è lassú in piú gloriosa bellezza! Poiché le cose terrene, e non già le superne, sono un risultato di mescolanza.

45 Comunque, l'universo è stretto dai legami delle forme da cima a fondo: anzitutto, la materia dalle forme degli elementi; poi sulle forme, altre forme e poi altre ancora, novellamente; onde riesce finanche difficile, trovare la materia celata sotto tante forme. Ma poiché anch'essa è una certa forma — infima — questo nostro mondo è completamente forma e forme sono le cose universe; poiché il modello era già forma.

46 Il Creatore produsse questo universo silenziosamente, poiché esso è tutto: sia essenza sia forma; anche per questo, la creazione scorre senza fatica e con tanta magnificenza; ond'ella si estende al tutto poiché doveva nascere proprio l'universo; quindi non ci fu ostacolo, allora; ma ancora, attualmente, la creazione signoreggia, anche se le cose siano l'una all'altra di ostacolo (veramente, alla creazione no, neppure ora), appunto perché essa resiste nel suo insieme.

47 Pure, a me sembra, e non da ora, che, se noi fossimo modelli ed essenza e a un tempo pure forme, se fosse proprio la nostra sostanza quell'ideale che crea le cose, quaggiú, allora anche la nostra umana creazione di arte vincerebbe senza travaglio ogni resistenza; ma, purtroppo, l'uomo se pure esprime, creando, il suo proprio ideale, è divenuto qualcosa di diverso dal suo genuino essere! In verità, egli era 'Tutto', ma dal Tutto ha apostatato, ora che s'è fatto uomo! Ove una volta cessi di essere uomo 'egli s'aggira nel sublime', fu detto, e 'regge il mondo intero': ché, rientrato a far parte del tutto, egli crea il tutto.

48 Intanto, torniamo al punto cui miravamo: tu puoi ben addurre ragioni che spiegano perché la terra è al centro, perché è sferica, perchè l'eclittica è obliqua; ma lassú, non perché doveva esser cosí, per questo appunto è stato deliberato di farle cosí, ma perché il superno è cosí com'è, perciò anche

49 il nostro mondo terreno è perfettamente in ordine: gli è come se nel sillogismo della causa si abbia la conseguenza prima del sillogismo e non già dalle premesse; poiché la

creazione non deriva da un nesso logico né da un progetto, ma è anteriore ad ogni nesso e ad ogni progetto; giacché tutte queste cose sono posteriori: sia ragionamento sia di-
50 mostrazione sia prova. Per il solo fatto che c'è un principio, tutto questo risulta immediatamente e in modo tutto particolare; ed è proprio ben detto, in questo senso, che non si deve creare causa alcuna di tale principio, di un principio così eccelso nella sua compiutezza che coincide col fine: esso è a un tempo principio e fine, è, di per se stesso, tutto insieme e non manca di nulla.

51 VIII. — Bellezza, senza dubbio, nella sua espressione primordiale e totale — totale, dico, per ogni dove, sì che non possa escludersi punto alcuno in cui il bello manchi. E chi ne disconoscerà la bellezza? Non certo una cosa la quale non che possederlo tutto, ha invece, o solo una parte o addirittura non ha proprio nulla di lui. O se non è bello Lui, che altro lo sarà mai? Poiché 'Quel che è prima di Lui' non vuole neppure essere bello; in realtà, solo quello che si presenta per primo alla visione, per il semplice fatto ch'è forma e spettacolo allo Spirito, questo, dico, riesce mirabile
52 alla vista. Perciò, anche Platone, volendo significare proprio questo in una maniera ben più intelligibile per noi, fa che il Creatore approvi l'opera compiuta; con tale espressione, egli vuole mostrare quale ammirazione susciti la bellezza
53 del modello e dell'idea. Infatti, quando uno ammiri un oggetto qualsiasi modellato su di un altro, non fa che riversare la sua ammirazione su quell'oggetto secondo il quale è stato formato. Che se poi egli 'non sa ciò che gli càpita', nessuna maraviglia; poiché anche gli amanti e, in generale, gli ammiratori della bellezza terrena, ignorano che il loro sentimento è dovuto alla bellezza superna. Sì, perché essa è la causa esemplare.

54 Del resto, che Platone riferisca al modello l'espressione 'il Creatore si compiacque', egli lo mostra a bello studio riprendendo il séguito del testo; giacché egli dice: 'si compiacque e ancora più volle assimilare la creatura al modello',

dimostrando quale sia la bellezza del modello, col dire che ciò che nasce da Lui è bello e che esso è quasi una figura di Lui. C'è da aggiungere, infine, che se Quegli non fosse bello al di là di ogni misura, bello di una bellezza prodigiosa, che cosa mai sarebbe piú bello di questo mondo visibile? Quindi non sono nel giusto coloro i quali biasimano questo nostro mondo eccetto che il biasimo si limiti al fatto che esso non è certo il mondo superno.

IX. — Ebbene, abbracciamo col pensiero questo nostro mondo, finché ognuna delle sue parti resti ciò che è e non sia ancora confusa con le altre, tutte quante adunate insieme nell'unità, per quanto è possibile, a segno che, all'affiorare di una qualsiasi rappresentazione — per esempio, dell'ultima volta celeste — segua immediatamente la rappresentazione del sole e, a un tempo, degli altri astri; e terra e mare e viventi tutti siano visibili (come in una sfera trasparente ci è dato, in realtà, di veder tutto ch'è in essa). Bene; stia nell'anima una certa luminosa rappresentazione di una sfera e rechi in sé tutte le cose, sia in moto sia in quiete (o in parte mosse, in parte ferme); tieni salda, intanto, questa rappresentazione e poi cogline un'altra, in te, dopo aver eliminato la massa; ma elimina altresí lo spazio e la rappresentazione della materia, in te, e non tentare di ottener questo con un'altra sfera, piú piccola della prima per massa; ma, invocato il dio che ha creato quella realtà di cui serbi dentro la rappresentazione, pregalo a che discenda. E venga e rechi il suo essere — ch'è un mondo! — con tutti gli dèi che vi son dentro, uno com'è e, a un tempo, totalità di cui ogni 'singolo' è 'tutti gli altri'; i quali sono stretti in unità, pur essendo diversi per potenze: tutti, però, 'uno' in quella unitaria pluralità; o meglio, l'Uno è tutti — poiché Egli non si esaurisce se essi nascono tutti da Lui —; essi stanno insieme eppure ciascuno è, dal canto suo, distinto in un punto indistinto, non indossando alcuna forma sensibile — ché, altrimenti, l'uno sarebbe qui, l'altro là, dove che sia, e ciascuno, poi, non sarebbe intero in se stesso —

e non ha parti che siano diverse tra loro o diverse da lui; né poi ciascuno, nella sua interezza, è una potenza frazionata che si estenda a mano a mano che le parti si lascino misurare.

59 Si tratta, nel caso nostro, di un Tutto ch'è potenza universale, la quale avanza all'infinito e nell'infinito svolge la sua potenza; così, lo Spirito è grande a tal segno che anche le sue parti risultano infinite. Infatti qual 'dove' è dato 60 nominare dove Egli non penetri? Grande, sì, è pure questo nostro firmamento e tutte le potenze adunate in esso; ma esso sarebbe più grande, anzi tanto grande quanto non si potrebbe proprio esprimere, se non gli si accompagnasse non so qual meschina potenza di corpo; hai voglia tu a chiamar grandi le forze del fuoco e degli altri elementi; 61 eppure, solo per la nostra inesperienza della forza verace, diciamo, fantasticando, ch'esse bruciano e sterminano e incalzan premendo e prestan servizio alla nascita dei viventi. E invece, queste forze sterminano perché, alla loro volta, sono anch'esse soggette a sterminio, e concorrono al nascere poiché nascono anch'esse; ma quella forza di lassù ha unicamente l'essere e, precisamente, il puro 'esser bellezza'. 62 Poiché dove sarebbe la bellezza se fosse privata dell'essere? E dove sarebbe l'essere, se fosse privato dell''esser bellezza'? Infatti, mancandogli il bello, esso vien meno altresì nell'essere. Gli è per questo ancora che l'essere è oggetto di brama, perché è identico al bello, e il bello è amabile perché è l'essere. A che vale cercare chi dei due sia causa dell'altro, dal 63 momento che si tratta di un'unica natura? Tant'è: questa terrestre essenza menzognera esige un simulacro di bellezza che sa di accatto, sia se vuole apparire bella, sia se vuole, semplicemente, essere. Anzi, essa in tanto 'è' in quanto ha partecipato della bellezza dell'idea e quanto più ne ha preso tanto più è perfetta; perché tanto più la bella essenza le si fa sua.

64 X. — Perciò ancora Zeus, pur essendo il più vecchio tra gli altri dèi, i quali Egli conduce, incede per primo alla vi-

sione di tale bellezza; e gli altri van dietro: dèi e dèmoni e anime — quelle che sono in grado di vedere tali cose —. Ed ecco emergere alla loro vista, dagli spazî invisibili, lo Spirito della Bellezza: sorgendo dal sublime su di loro, irraggia e invade ogni cosa col suo splendore; stordisce coi suoi strali gli esseri della terra e questi si volgono, non riuscendo a fissarlo — come avviene per il sole: gli uni sono tratti in alto e guardano, gli altri sono in preda a turbamento che cresce a misura che si allontanano da lui —; ma i veggenti, quelli che han la forza di contemplare, levano, tutti quanti, lo sguardo su di lui e sul suo contenuto; ogni singolo, però, non riceve sempre la medesima visione; tutt'al contrario, chi guarda intensamente vede irraggiarsi da lui la fonte e l'essenza del giusto; un altro, invece, è sazio dello spettacolo della saggezza (non quella che gli uomini, eventualmente, hanno di per se stessi; poiché questa è in qualche modo solo una immagine di quella superna); la quale, scorrendo su tutto in tutta l'estensione, per cosí dire, di quel mondo, si offre per ultima unicamente allo sguardo di quelli che han visto oramai, per largo tratto, limpide visioni. Lí sono gli dèi, presi ad uno ad uno, e nel loro complesso; lí sono le anime, che lassú vedono tutto e dal tutto nacquero, cosicché anche queste, dal canto loro, contengono in sé tutto dal principio alla fine; e vi stanno per quella parte del loro essere che consente di stare lassú; tante volte, però, di siffatte anime, persino la loro totale interezza resta lassú, quando cioè esse non siano state divise.

Cosí, Zeus ha tale visione; cosí ancora chiunque, tra noi uomini, divida il suo amore, ha come estremo e universale in tutti oggetto di visione la bellezza e guadagna la sua parte di quella bellezza superna; poiché questa immerge ogni cosa nel suo splendore e invade a tal punto coloro che giunsero lassú da renderli belli anch'essi; come avviene tante volte a uomini che, salendo su alte vette, là dove la terra assume un colore biondo, son penetrati di quel colore, fatti simili alla terra su cui posano il piede. Ma lassú il colore che fiorisce sull'essere è bellezza o, meglio, esso è

tutto colore e bellezza sin dal profondo, giacché il bello non è qualcosa di diverso dall'essere, quasi fosse una fioritura appena superficiale.

70 Intanto, quelli che non vedono il tutto credono solamente a ciò che li colpisce dal di fuori; quelli invece che sono, per cosí dire, ebbri e intrisi da parte a parte di nettare, in quanto che la bellezza ha penetrato la loro anima interamente, non rientrano piú nella schiera dei semplici 71 spettatori. Non c'è piú, voglio dire, da un canto la cosa vista e d'altro canto, a sé, il veggente, l'uno al di fuori dell'altra, no, ma quel veggente dalla vista acuta ha in se stesso l'oggetto visto; sebbene, pur avendolo, non sappia, per lo piú, di averlo, e guardi, allora, come se fosse al di fuori, poiché egli lo vede alla stregua di un visibile e perché egli vuole vedere; ma tutto che si vede come visibile, si vede dal-72 l'esterno. Occorre, invece, trasferirlo ormai nell'interno del proprio essere e guardarlo come unità, guardarlo come il proprio 'io': proprio come se uno posseduto dal dio, invaso da Febo o da qualche Musa, provochi in sé la visione del dio, qualora abbia la potenza di guardare il dio dentro di sé.

73 XI. — Ma se uno di noi — mal riuscendo a vedere se stesso — ghermito dal dio superno, trasporta al di fuori la visione per poter vederla, egli allora trasporta al di fuori anche se stesso e guarda semplicemente una abbellita immagine di sé. Ma se lascia cadere tale immagine, per bella che sia, e giunge a unificarsi con se stesso senza spezzarsi piú, egli è uno e tutto a un tempo, in compagnia di quel dio che è lí presente, nel silenzio, e allora egli se ne sta con 74 Lui, sino al limite del suo potere e della sua brama. Se, per contro, egli si volge indietro e ricade nella dualità, fino a che resti puro, egli è sempre in immediata vicinanza con Lui, sí da rientrare ancora — in quel modo trascendente — proprio nel suo essere, purché solo si rivolga, di bel nuovo, a Lui; comunque, da quel suo volgersi indietro, egli ha tratto il seguente guadagno: al principio, egli acquista una percezione di se stesso, fino a che sia distinto da Lui;

ma allora egli si affretta a entrare nel suo interno e riguadagna il tutto, tanto che, facendo getto della percezione, torna indietro, per paura di esser diverso da Lui, e ritorna cosí uno, lassú. Se però egli brama vederlo come un diverso, egli rende esteriore pure se stesso. Chi però fermo 75 in una qualche traccia di Lui lo va scoprendo, deve anzitutto a furia di cercare, vagliarne la cognizione; ma, dopo avere cosí saggiato, con la prova dovuta, il valore della cosa in cui deve entrare — come, cioè, entri in una somma beatitudine — egli deve oramai abbandonarsi al suo intimo e tramutarsi alfine, risplendendo di pensieri, da 'veggente' in 'visione', la visione, voglio dire, di un altro Contemplante, com'è Colui che ci si fa incontro di lassú.

Ora, come può uno essere nel bello e tuttavia non ve- 76 derlo? Ecco: fino a che uno vede il bello come altro da sé, non è ancora nel bello costui; se invece è divenuto bello, allora soltanto, egli si trova, al piú alto grado, nella bellezza. Se pertanto il vedere si riferisce a ciò che sta fuori, non vuol essere visione, questa, se non sia tale da identificarsi con la cosa vista: ma questa è, per cosí dire, intelligenza e coscienza di sé, e qui si deve fare attenzione a che non si corra il rischio di allontanarsi da se stesso, proprio mediante una piú intensa coscienza! Occorre pure riflettere al 77 fatto che le percezioni di cose cattive ci colpiscono piú violentemente e indeboliscono la conoscenza che viene sbalzata fuori dai loro urti: una malattia, ad esempio, ci inebetisce; la sanità invece, benché tranquilla compagna, sa farsi avvertire di piú poiché essa sta in noi, come a casa sua, al primo posto, anzi s'unifica con noi, mentre la malattia è un'estranea e non è appropriata al nostro essere ed è visibilissima proprio per questo che si manifesta violentemente diversa dal nostro essere.

Pure, su ciò che rientra nel nostro 'io' e sullo stesso 78 nostro 'io', noi non rivolgiamo normalmente la nostra avvertenza; ma proprio cosí, piú che mai, noi siamo consci di noi, in quanto abbiamo operato l'unità tra il nostro sapere e il nostro 'io'. Lassú pertanto, allorché il nostro sapere corri-

sponde nel grado piú alto allo Spirito, abbiamo l'impressione di non saper nulla, poiché attendiamo l'impronta della coscienza, la quale dice di non aver visto nulla; in realtà, essa non ha visto nulla né potrebbe mai vedere cose siffatte. 79 Così, la fonte del dubbio è la coscienza: tutt'altro, invece, è Colui che vede; o, se dubitasse lui pure, non dovrebbe neppure credere a se stesso. Mai e poi mai, in verità, lo Spirito potrebbe trasferire se stesso al di fuori e guardarsi con occhi corporei come se fosse un oggetto sensibile.

80 XII. — S'è precisato, intanto, in qual modo lo Spirito possa operar tutto questo nella prospettiva del *diverso* e in quella dell'*identico*. Ora, se vede — sia come *diverso*, sia restando *lui stesso*, qual è l'annuncio della sua visione? Questo: che Egli ha visto Iddio incinto di una creatura bella, Uno che ha senz'altro generato in se stesso il tutto, Uno che 81 serra in sé, senza dolore, la sua pregnanza: egli si compiace del suo nato ed esulta per la sua discendenza, ond'egli la trattiene presso di sé tutta quanta, nella festante lietezza del suo e del loro splendore. Uno però — mentre son belli anzi piú belli di lui, quei che restarono in seno al Padre — uno solo, dico, tra gli altri, Zeus figlio, s'affacciò al di fuori. 82 Partendo da lui — per quanto egli sia l'ultimo figlio — è dato scorgere, quasi da una certa immagine del Padre, come siano potenti e Lui stesso, il Padre, e i fratelli che restarono accanto a Lui. Quegli però grida di non esser disceso invano dal Padre; poiché, naturalmente, ora c'è un *diverso* dall'essere paterno, un mondo, cioè, fattosi bello, come un simulacro di bellezza; ché sarebbe contro ogni buon diritto che un cosí bel simulacro non rientri nell'àmbito della Bellezza e dell'Essere.

83 Sí, Egli imita in tutto e per tutto il suo modello. E, difatti, egli ha vita; ha quel che rientra nell'essere, poiché ne è l'immagine; ha l' 'esser bellezza', poiché dalla Bellezza deriva; ma ha altresí il suo 'sempre', poiché è suo simulacro; altrimenti Quegli a volte avrebbe il suo simulacro, a volte non l'avrebbe, poiché non si tratta, qui, di simulacro

prodotto dall'arte; ma ogni simulacro prodotto dalla natura esiste sino a quanto duri il suo modello. Perciò non sono nel vero quelli che — mentre l'Essere dello Spirito persevera — assoggettano il mondo a corruzione e a novella generazione, come se il Creatore avesse preso una volta la deliberazione di creare. Quale sia il modo della nostra creazione, essi non vogliono proprio intendere e non sanno che sino a quando lo Spirito irraggia, il resto non potrà giammai cessare, non sanno che sin da quando lo Spirito fu, anche queste nostre cose terrene furono. Furono sempre e saranno: dobbiamo pur applicare queste espressioni a Lui, poiché vogliamo ad ogni costo lasciare una traccia dello Spirito. 84

XIII. — Così, il dio, ch'è incatenato — a che perseveri nella identità — e che cedette al figlio la signoria di questo universo — poiché non gli sarebbe andato a genio abdicare alla signoria di lassù per tener dietro ad una più giovane e tardiva rispetto al suo essere, sazio com'era di bellezza! — lascia andare questo mondo e trapianta in se stesso il suo proprio padre e si estende sino a Lui, nel sublime; d'altro canto, però, egli fissa le cose che volgono dall'altra banda, le quali traggono il punto di partenza del loro esistere, dopo di lui, dal suo figlio; ond'egli è situato in mezzo tra i due, separato per via dell'alterità dovuta al 'taglio', verso l'alto, e per via del vincolo che lo trattiene da ciò che viene dopo di lui, verso il basso; ed è intermediario tra il Padre che è migliore e il figlio che è da meno di lui. 85 86

Intanto, poiché il Padre suo è troppo grande per entrare nella categoria della Bellezza, non c'è altro che lui ad essere, primordialmente, bello; per quanto anche l'anima sia bella, egli tuttavia è più bello anche di questa, giacché essa è solo un'orma di lui e proprio per questo essa è naturalmente bella, più bella, però, allorché guardi lassù. Ora, se l'Anima — l'Anima del Tutto, dico, per esprimerci più chiaramente — se Afrodite è già in se stessa bella, quale sarà mai Lui stesso? Se la dèa trae da sé la sua bellezza, quanto dovrà esser 87 88

bello Lui, il Dio! Che se essa la riceve da qualche altro. da chi mai dovrà l'Anima trarre la bellezza, sia quella che le si aggiunge, sia quella che cresce insieme con il suo essere? Tant'è, del resto, anche quaggiú: allorché siamo belli, gli è in grazia del nostro proprio essere; siamo brutti, per contro, allorché trapassiamo in una natura diversa; cosí ancora, se conosciamo noi stessi, siamo belli; ma siamo brutti se ci ignoriamo. Per concludere: la bellezza è lassú e di lassú nasce.

40 Ebbene, valgon le cose dette a condurci a una chiara cognizione della spazialità dello Spirito ovvero occorre avviarci cosí, di bel nuovo, su di un diverso cammino?

LO SPIRITO, LE IDEE, L'ESSERE

Enneade V, 9 (5)

I. — Tutti gli uomini, sin dalla nascita, fanno uso dei sensi prima che dell'intelletto e incontrando dapprima, di necessità, le cose sensibili, gli uni, fermi in esse, trascorrono la loro vita nella credenza che esse siano le prime e le ultime cose e sostengono che quanto v'è in esse di doloroso o di piacevole sia rispettivamente il male e il bene: cosí pensano di averne abbastanza e passano la vita perseguendo l'uno e tenendo l'altro lontano dal loro tetto. E chi tra loro s'atteggia a filosofo pretende persino che sia qui la sapienza! Somiglian, costoro, a uccelli pesanti che hanno preso molto dalla terra e, appesantiti cosí, non riescono a volare in alto, per quanto dotati di ali dalla natura. Altri si sollevano un po' dalla bassura, poiché la parte piú nobile dell'anima loro li sospinge dal piacere alla bellezza; ma poiché non riescono a vedere le altezze — privi di altro sostegno cui appoggiarsi — precipitano in basso insieme con la loro decantata 'virtú' all'agire pratico, cioè alla 'scelta' tra le cose vili e basse donde prima avevan pur tentato di sollevarsi. V'è, infine, una terza schiera: uomini divini di piú forte vigore e di sguardo piú acuto che san vedere, come per una suprema intensità visiva, lo splendore superno e s'innalzano fin lassú quasi al di sopra delle nubi e della caligine terrena ed ivi dimorano disdegnando le cose tutte del mondo e deliziandosi di quel luogo — bene verace e avito — come un uomo che da tanto vagabondaggio abbia fatto ritorno alla patria sua, retta da buone leggi.

4 II. — Ora, qual è questo luogo? E come vi si può giungére? Può giungervi colui che è di sua natura amante, colui che davvero, per costituzione, originariamente, ha vocazione alla filosofia: amante com'è, egli soffre i dolori del parto di fronte alla bellezza e nonché tenersi soddisfatto della bellezza corporea, s'invola, al contrario, da questa verso la varia bellezza dell'anima: virtú, scienze, costumi, consuetudini; e di qui sale ancora una volta in alto a ciò che è causa di bellezza nell'anima e piú su ancora a ciò che lo precede sino a giungere in fondo a quel termine primordiale che è bello di per se stesso; quivi, sí, una volta che sia giunto, può placare il suo travaglio; ma prima, giammai.

5 Ma in qual modo eseguirà la sua ascesa? E donde gli verrà la forza e quale dottrina ispirerà e guiderà questo suo piccolo Eros? Questa: la nostra bellezza terrena che fiorisce nei corpi è solo un'aggiunta che viene ai corpi stessi dal di fuori, poiché queste forme corporee sono nei corpi come su di una materia; pertanto, il sustrato si cambia e da bello si fa brutto; dunque — conclude questa dottrina —
6 essi sono belli solo per partecipazione. Ora, che è mai quello che rende bello il corpo? Per un verso, è la presenza della bellezza; per un altro verso è l'anima, la quale ha plasmato e infuso in lui questa determinata forma. Ma l'anima è poi una cosa bella di per se stessa? No, perché allora non si darebbe il caso che l'una sia assennata e bella, l'altra stolta e brutta. In grazia della saggezza, dunque, entra il bello nell'anima. E chi è colui che dona saggezza all'anima? Lo spirito, necessariamente. Ma dello spirito — o, via, del vero Spirito — non si può ammettere che a volte sia spirito a volte non-spirito; per conseguenza, esso è bello di per se stesso.

7 Pure, occorre fermarsi qui, allo Spirito, come se fosse Lui il Primo, oppure occorre andare al di là dello Spirito? Ma solo nella nostra prospettiva umana, lo Spirito sta innanzi al principio primordiale, e, quasi al vestibolo del Bene, serra in sé il messaggio dell'universo: egli è, per cosí dire, un sigillo di lui impresso piuttosto nella pluralità, mentre Egli persevera assolutamente nell'unità.

III. — Dobbiamo tuttavia esaminare codesta natura dello Spirito che la nostra dottrina garantisce come l'essere reale e la vera essenza, dopo aver prima assodato, movendo per altro cammino, che l'esistenza di un essere di tal genere s'impone senz'altro. Sarebbe certo ridicolo ricercare se nella realtà ci sia lo Spirito; ma, forse, taluni vorrebbero gettare il dubbio persino su questo. Ma un dubbio più grave investe le seguenti questioni: se lo Spirito sia proprio tale quale lo vuole la nostra dottrina, se abbia una esistenza separata (trascendente), se s'identifichi con l'Essere e se nel suo àmbito stiano le idee: problemi, questi, che son proprio l'oggetto della presente conversazione. 8

Noi vediamo senz'altro che le cose alle quali diamo il nome di esseri sono tutte composte e che neppur una tra esse è semplice, sia quelle che le singole arti producono sia quelle che stanno insieme per virtú di natura. Cosí le produzioni dovute all'arte hanno in sé bronzo o legno o pietra ed esse non sono allestite di tutto punto prima che l'arte — un'arte speciale, volta per volta — ne abbia fabbricato qui una statua, lí un letto, altrove una casa, innestando la forma di cui essa dispone. Cosí pure è da dire delle cose che stanno insieme per virtú di natura: quante, tra esse, presentano una complessa composizione e sono chiamate perciò combinazioni, tu le potrai sempre risolvere in una forma che sovrasta gli elementi combinati e in questi elementi stessi: cosí, per esempio, risolverai un uomo in anima e corpo e il corpo, alla sua volta, nei quattro elementi; se tu trovi poi che ogni singolo elemento risulta da una materia e da ciò che le dà forma (poiché la materia degli elementi è di per se stessa informe), dovrai pure cercare donde venga, alla materia, la forma ideale. 9 10

Ma, d'altro canto, anche a proposito dell'anima, tu cercherai se essa rientri già tra gli esseri semplici, o se in essa si trovi qualcosa che faccia da materia e qualcosa che faccia da forma — lo Spirito ch'è in essa, voglio dire, il quale da un canto starebbe all'anima come la forma sta al bronzo, dall'altro assomiglierebbe proprio a colui che fa sorgere la forma nel bronzo. 11

12 Trasportando però sul piano dell'universo queste stesse considerazioni, si potrà pure in questo piano ascendere a uno Spirito e porlo come vero creatore ed artefice: si dovrà dire che il sustrato, solo dopo aver ricevuto le *forme*, è divenuto ora fuoco ora acqua ora aria e terra, con la riserva, però, che queste *forme* derivano da un altro e che quest'altro è appunto l'Anima; ma, in compenso, se l'Anima imprime sui 13 quattro elementi la forma del cosmo, è lo Spirito, però, che è divenuto, per l'Anima, il *distributore* delle forme razionali, allo stesso modo che solo dall'Arte deriva nell'anima dell'artista la forma razionale atta a creare; ma lo Spirito, per un verso, vale come *idea dell'Anima* — l'idea, qui, corrisponde alla forma — per un altro verso, è proprio colui che, apprestando la forma, fa la parte del creatore della statua: in Lui inerisce tutto ciò ch'Egli dona. Ciò che l'Anima riceve dallo Spirito confina immediatamente con la verità; invece ciò che il corpo riceve dall'Anima è già oramai ombra e figura.

14 IV. — Perché allora si vuol varcare l'Anima e non si stabilisce proprio lei come termine primo? Ecco: anzitutto lo Spirito è, rispetto all'anima, *diverso e migliore*; ma ciò che è *migliore* è naturalmente *primo*. Non si può certo pensare, come molti fanno, che l'anima, giunta che sia a maturità, generi. In forza di qual principio, mi domando, il potenziale può essere attuale se manca la causa che lo porti all'atto? Se tanto avviene per caso, allora è data la 15 possibilità che esso non giunga all'atto. Di qui l'esigenza d'ammettere le essenze primordiali *in atto e libere dal bisogno e perfette*; le cose imperfette, per contro, *posteriori* a partir dalle prime, sono portate a compimento proprio dagli esseri che le generarono, i quali, a guisa di padri, cercano di perfezionare quanto in principio generarono d'imperfetto. Ora l'anima, nel confronto del suo Creatore, fa dapprima da materia e solo in seguito essa, corredata che sia di forma, tocca il suo compimento.

16 Ma se — ed è ben certo — anche l'anima è in balía della passione, se, invece, occorre che ci sia qualcosa d'immune

dalla passione — altrimenti, tutto col tempo perirà — si esige, allora, che esista qualcosa anteriormente all'anima. Inoltre, se l'anima immane nel cosmo e se, invece, dev'esserci qualcosa fuori del cosmo, anche per questa via, allora, si esige che esista qualcosa che preceda l'anima. Difatti, se l'esser nel cosmo equivale ad esser nel corpo e nella materia, nulla, allora, resterà identico con se stesso; cosicché la forma razionale 'uomo' e tutte le altre non saranno eterne né dureranno le medesime.

Così, che prima dell'Anima abbia ad esserci uno Spirito, 17 dalle cose dette e da molti altri argomenti si potrebbe dedurre la tesi teoretica.

V. — Se non vogliamo baloccarci con le parole, dobbiamo concepire come Spirito non già quello potenziale né quello che passa dal non-pensiero al pensiero — altrimenti noi andremo ancora alla ricerca di un altro Spirito, anteriore a questo — ma quello attuale, quello che è Spirito, per l'eternità. Ma se egli non ha un pensare d'accatto, ove mai egli 18 pensi qualcosa, la pensa di per se stesso ed ove mai abbia qualcosa, l'ha pure di per se stesso. E se pensa per sé e da sé, allora Egli è, in sé, il contenuto del suo pensare. Poiché, se il suo essere fosse una cosa a sé, distinta, e il contenuto del suo pensare fosse tutt'altro da Lui, allora la sua essenza in sé dovrebbe essere non-spirito; tant'è dire 'in potenza', non già 'in atto' e torniamo daccapo! Dunque, non si vuol mai separare l'uno dall'altro; purtroppo, noi siamo avvezzi, partendo da ciò che ci càpita quaggiù, a immaginare separati finanche lo Spirito e il suo contenuto di pensiero.

Ora, qual è l'atto dello Spirito, quale il suo pensiero, a 19 che noi poniamo l'identità tra il suo essere e le cose che pensa? Ecco: è chiaro che, essendo Spirito, Egli pensa in modo reale l'essere e così gli dà l'ipostasi dell'esistenza. Di conseguenza, Egli è l'Essere. Difatti, una delle due: o ha da pensarlo come esistente altrove o ha da pensarlo come esistente in se stesso, come il suo 'io'. Orbene,

altrove è impossibile: dove? Egli allora lo pensa come il
20 suo 'io', come ciò che è contenuto nel suo 'io'. Non lo pensarà certo contenuto nelle cose sensibili, come si crede. Poiché, in ogni singola cosa, il suo valore originario non consiste già nella sua capacità di esser percepito coi sensi; difatti, ciò che è nelle cose — forma in materia — è solo un simulacro dell'essere vero e proprio; del resto, ogni forma che è 'in un altro' è entrata in questo da un altro essere ed è una immagine di lui.

21 Ma se dev'esserci, inoltre, un Creatore di questo universo, ciò che questo pensa per crearlo, non può trovarsi in un mondo tuttora inesistente; solo prima di questo cosmo devon dunque esistere i pensieri del Creatore, non già quali impronte ricavate da altri ma quali ideali e valori primi ed essenza di Spirito. Ove mai si replichi che bastano, a tanto, le semplici forme razionali, queste, evidentemente, dovrebbero essere eterne; ma se sono eterne ed impassibili, esse devono stare in uno Spirito, nello Spirito quale noi abbiamo descritto, nello Spirito che preesiste al condizionamento, alla forza vegetativa, alla vita; poiché tutto questo è solo potenziale.

22 Lo Spirito, dunque, pensa l'Essere in quanto è l'Essere non come se questo fosse in qualche altro punto, giacché l'Essere non è né prima di Lui né dopo di Lui, per nulla, perché, tutt'al contrario, Egli è, vorrei dire, colui che primo dettò la legge o, piuttosto, Egli è la legge stessa dell'essere. A ragione, dunque, fu detto: 'Pensare ed essere son proprio la stessa cosa'; e: 'La scienza delle cose immateriali s'identifica col suo oggetto'; e ancora: 'Scandagliai il mio «io»' — come uno degli esseri, s'intende —; anche la dottrina
23 della reminiscenza è esatta; nulla sconfina fuori dell'essere neppure in senso spaziale; ma gli esseri perseverano eternamente in loro e non sono suscettibili di mutamento e di corruzione: perciò sono, realmente, esseri. O, altrimenti, soggetti al divenire e alla morte, avrebbero un essere di accatto e non più essi ma quest'ultimo sarebbe l'Essere.

Le cose sensibili, pertanto, sono ciò che si dice che siano, unicamente in virtú di partecipazione, in quanto cioè la natura che fa loro da fondamento trae la forma da altra fonte — per esempio, il bronzo dalla statuaria, il legno dall'ebanista —: qui l'arte entra in tali materie solo mediante una immagine, mentre l'arte in sé persevera nell'identità fuori della materia e serra in sé la vera statua, il vero letto. 24

Tant'è pure nel nostro mondo corporeo: anche questo universo col partecipare che fa alla varia immagine dell'essere sta a provare che gli esseri veri sono ben diversi da quella immagine: i primi sono costanti, l'immagine, invece, è fluttuante; quelli poi sono fondati su se stessi e non hanno bisogno di luogo (poiché non sono grandezze) ma hanno una ipostasi di natura spirituale e a se stessa bastevole. Mi spiego: il corpo, di sua natura, esige di esser sostenuto da una realtà incorporea; lo Spirito, invece, sostiene con la sua mirabile natura ciò che di per se stesso è caduco e non sente il bisogno di un punto ove possa lui stesso fondarsi. 25

VI. — Sia ben fermo, allora, che lo Spirito è l'Essere nella sua pluralità: Egli serra tutte le cose in sé non come in un luogo ma in quanto possiede se stesso ed è uno con loro. Ma lassú tutti gli esseri sono insieme e, nondimeno, separati. Del resto, anche l'anima, pur serrando in sé, tutte insieme, tante scienze, non presenta nessuna confusione; anzi, ciascuna scienza esegue il suo proprio cómpito quando a lei tocca, senza trascinarsi dietro le altre e pure l'idea agisce da sé, singolarmente, senza mescolarsi con le altre idee che se ne stanno dentro per conto loro. 26

Cosí, dunque, anzi molto di piú, lo Spirito è 'tutti gli esseri' insieme e, d'altro canto, non insieme poiché ogni essere è una forza particolare; però lo Spirito nel suo complesso abbraccia le cose come un genere le specie e il tutto le parti; ma anche le forze del seme presentano una immagine di quel che vado dicendo: nell'intero seme, voglio in- 27

tendere, tutto è presente in uno stato indistinto e le ragioni formali vi stanno come in un unico centro: c'è una ragione formale dell'occhio diversa dalla ragione formale delle mani: questo 'diverso' viene riconosciuto solamente per via dell'organo sensibile generato da essa.

28 Ora, quanto alle forze racchiuse nei semi, ciascuna di esse, costituisce una ragione unitaria formale e totale con le parti che essa stessa abbraccia: però, mentre la parte corporea ha materia — tutto ciò che nel seme è umidità, per esempio — la forza in sé, come tale, è invece forma nella sua totalità e, precisamente, forma razionale che si identifica poi con una specie di anima — l'anima generante — la quale, poi, è una figura di un'altra anima superiore. C'è chi chiama 'natura' quell'anima che opera nei semi; essa partita di lassú, da ciò che le preesiste, quasi luce da fuoco, trasmuta e configura la materia non già con una spinta meccanica né applicando le leve che ora sono tanto decantate, ma facendola semplicemente partecipe delle ragioni formali.

29 VII. — Pure, le scienze che han sede nell'anima razionale vogliono esser distinte: quelle degli oggetti sensibili — se pur debbano dirsi scienze, queste, e non convenga loro, piuttosto, il nome di 'opinione'! — sono posteriori alle cose e quindi loro immagini; quelle delle realtà dello Spirito — le quali, per certo, sono scienze in senso stretto — discendono dallo Spirito nell'anima razionale e non pensano nulla di sensibile; ma in quanto sono scienze, esse sono, ad una ad una, le cose che pensano e desumono dal di 30 dentro tanto il pensato quanto il pensiero; appunto perché dentro è proprio lo Spirito — cioè la stessa essenza primordiale — in comunione eterna con se stesso, esistendo come pura attualità, esso non si volge ai suoi oggetti come se non li possedesse o li dovesse acquistare o dovesse sondarli ad uno ad uno non avendoli tutti a portata di mano: affezioni, queste, che rientrano nell'àmbito dell'anima; ma egli 31 sta fermo in se stesso ed è, a un tempo, tutto; egli non

pensa le cose ad una ad una per chiamarle all'esistenza; per certo, non nacque Iddio, quando Egli pensò Dio; né nacque il moto allorché Egli pensò il moto. Perciò anche quel ridurre che si fa le idee a pensieri, se è inteso nel senso che questa o quella cosa, rispettivamente, nacque o esistette soltanto dopo che lo Spirito la pensò, non risponde al vero; poiché il Pensato deve preesistere a questo singolo atto di pensiero; altrimenti come potrebbe giungere sino a pensarlo? Non a caso, di certo, è avvenuto tutto questo, né poi lo Spirito corse all'impazzata.

VIII. — Se dunque l'atto del pensare ha per oggetto il contenuto dello Spirito, proprio questo contenuto è la forma e l'idea di cui qui si discorre. Che è questa forma? Spirito ed essenza di natura spirituale: non è diversa dallo spirito ogni singola idea ma è, ciascheduna, spirito. E, precisamente, nel suo complesso lo Spirito è il complesso delle forme; ma la forma nella sua singolarità è lo Spirito preso come singolo, come la scienza nel suo complesso è tutti i suoi teoremi, ma ciascun teorema è una parte dell'intera scienza, non come se esso se ne separasse spazialmente, ma in quanto esso ha, come singolo, la sua validità solamente nel tutto. Cosí, codesto Spirito è in se stesso e, possedendo se stesso in piena pace, è pienezza saziata per l'eternità. 32

Ora, se lo Spirito fosse immaginato da noi anteriore all'Essere, si dovrebbe dire che lo Spirito, operando e pensando, porti a termine e generi gli esseri; ma poiché è una necessità che si pensi l'essere prima del pensiero, si deve ammettere che l'essere giaccia dentro il Pensante e che l'attività e il pensiero risiedano nell'essere come nel fuoco c'è già l'energia del fuoco, affinché cosí l'essere serri in sé, come sua propria forza, lo Spirito che è unità. 33

Ma anche l'Essere come tale è attività: dunque entrambi hanno un'unica attività, o, meglio, essi sono, l'uno e l'altro, una realtà sola. Unitaria natura, dunque, cosí l'Essere come lo Spirito; cosí pure, conseguentemente, gli esseri, l'attività 34

dell'Essere, e lo Spirito come noi l'intendiamo; e i pensieri così intesi sono l'idea e la forma dell'essere e la sua forza operante. Purtroppo, proprio noi uomini operiamo questo frazionamento e poi immaginiamo una cosa prima dell'altra: gli è che il nostro spirito frazionante è diverso da quello Spirito indivisibile e non frazionante che è l'Essere e il Tutto.

35 IX. — Che sono, in tale Spirito unitario, le cose che noi uomini frazioniamo pensando? Poiché noi dobbiamo tirarle fuori dalla loro quiete, col criterio della osservazione scientifica, la quale, movendo da una scienza tutta unificata, prende a considerare, una dopo l'altra, le cose in essa contenute.

Ebbene, poiché questo cosmo è un vivente che serra in sé tutti i viventi, e trae da un Altro sia il suo 'essere' sia il suo 'essere a un determinato modo', poiché quest'Altro donde il cosmo deriva vuol risalire allo Spirito, s'impone allora che proprio lo Spirito si abbia, in tutta la sua complessità, il modello ideale e sia cosmo intelligibile, quello stesso Spirito di cui Platone dice: 'in ciò che è vivente'.
36 Poiché, come, finché siano date da un canto la ragione formale di un determinato vivente e dall'altro la materia che fa da ricettacolo a questa ragione seminale, nasce, per necessità, un vivente; alla stessa maniera, appena esista — e non sia ostacolata da nulla e nulla c'è, di fatto, tra questo Onnipotente e ciò che può solo far da ricettacolo — una natura spirituale e un essere onnipotente, risulta, di necessità, che da una parte ci sia chi riceve ordine e bellezza e dall'altra Uno che dia ordine e bellezza. Pure, il cosmo che ne risulta possiede la forma ideale in uno stato di frazionamento: qui un uomo, là un sole; ma l'Altro serra tutto nella sua unità.

37 X. — Così, tutto che nel nostro mondo sensibile esiste quale forma ideale, di là deriva; ma l'informe, no. Gli è per questo che di ciò che è contro natura non vi è lassù

neppur l'ombra, proprio come di ciò che è contro l'arte non c'è nulla nell'arte e nella forza seminale non c'è l'idea del claudicare — la zoppaggine che risalga proprio alla nascita è dovuta al fatto che la potenza formale non riuscí a dominare la materia: quella accidentale non è altro che scempio di forma —.

Naturalmente, qualità armoniche e quantità, numeri e grandezze, nascite e atteggiamenti, azioni e passioni (finché siano conformi a natura), movimenti e riposi, tanto nell'insieme quanto nel singolo: tutto questo rientra nell'àmbito superno. Ma, invece di tempo, eternità; lo spazio, poi, va preso lassú nel senso spirituale che 'una idea è nell'altra'. 38

Nel mondo dello Spirito tutto è simultaneo; e allora tutto ciò che tu puoi cogliere di lui è essenza di spirito: singolarità che partecipa della vita e identità e alterità e moto e quiete e mobile e immobile e sostanza e qualità: il tutto, poi, è pura essenza; giacché il singolo essere è attuale non potenziale, sí che la qualità non è, a volta a volta, separata dall'essenza. 39

Esistono allora, lassú, unicamente le idee di quanto esiste nel mondo sensibile oppure ve ne sono ancora molte altre? Frattanto, è bene esaminare prima ciò che entra nell'àmbito dell'arte; del male, certo, non c'è neppur l'ombra lassú; poiché il male, da noi, è solo frutto di mancanza, di privazione, di difetto; esso è l'affanno della materia sciagurata e di ciò che assomiglia alla materia! 40

XI. — Vi sono oggetti artistici ed arti nel mondo superno? Ora, le arti d'imitazione — quali pittura, scultura, danza, pantomima — che si raccomandano in qualche modo al nostro mondo, e adoperano modelli sensibili, imitando figure e gesti e trasponendo in un mondo fantastico le proporzioni che vedono nel mondo reale, non possono rifarsi decorosamente lassú se non per tramite dello spirito umano. Ma se, movendo dalla proporzione simmetrica ch'è nei viventi, l'arte riesce a cogliere un aspetto universale dei viventi tutti, questo fatto non è altro che una applicazione parziale 41 42

di quella potenza creatrice che considera e contempla lassú, nel mondo dello Spirito, la proporzione che regna nel tutto. Ed ecco la musica tutta volta all'armonia e al ritmo — essa che traduce i suoi pensieri in ritmo e armonia — si comporta né più né meno di quella che si dedica al ritmo dello spirito.

43 Tutte quelle arti, poi, che creano cose artistiche di natura sensibile come l'architettura e l'arte del legno, finché si avvalgono delle leggi della simmetria dovettero pur ricavare il loro fondamento di lassú, cioè dal buon gusto di lassú; ma mescolando tali elementi spirituali con l'elemento sensibile, esse, considerate nel loro complesso, non hanno nessun posto lassú eccetto che nell'idea di uomo. Né si pensi all'agricoltura che contribuisce solo alla forza vegetativa ch'è nel mondo sensibile; o alla medicina che volge le sue teorie sulla sanità terrena, o alla ginnastica che bada alla robustezza e alla bella forma corporea; ben altra, intendo, è l'abilità superna, ben altra la sanità vera onde tutto lassú

44 vive senza scosse ed ogni vivente è immune da cure. Ma finanche la retorica, la strategia, l'economia, la politica sovrana, quali che siano, tra esse, quelle che comunicano bellezza nel campo pratico, purché solo colgano la bellezza superna traggono di lassú, dalla scienza dello Spirito, una parte per la scienza terrena. La geometria, però, avendo direttamente per oggetto le cose dello Spirito, vuol essere collocata lassú; cosí pure la sapienza che, in misura più

45 alta, verte proprio sull'essere. Bastino questi cenni sull'arte e sulle cose d'arte.

XII. — Ma se c'è nel mondo superno l'idea di uomo, ci sarà pure l'idea di lui nel suo aspetto logico e cosí pure nel suo aspetto artistico; ond'è che l'arte ancora è lassú come creazione dello spirito.

46 Si deve però rilevare che esistono ivi le idee dell'universale, non di Socrate, cioè, ma dell'uomo; eppure lo stesso problema dell'uomo investe l'altro se vi sia pure l'idea del particolare; e c'è questa 'individualità', per il fatto che la stessa identità umana ha dei suoi tratti che son diversi

da uomo a uomo; poiché, ad esempio, l'uno ha il naso camuso, l'altro aquilino, aquilinità e camusità vanno poste come varietà nell'idea dell'uomo a quel modo che si dan pure varietà nella specie animale; scaturisce però dalla materia stessa il fatto che ognuno presenti una sua curva nasale; così, quanto alle varietà di pigmento, alcune sono già nella ragione formale di uomo, altre poi sono un prodotto della materia e della differenza delle località. 47

XIII. — Ci resta da discutere se nel mondo dello Spirito esistano unicamente le idee corrispondenti alle cose del mondo sensibile, ovvero se, come c'è l'idea dell'uomo diversa dall'uomo, così pure ci sia una idea dell'anima diversa dall'anima e un'idea dello Spirito diversa dallo Spirito. Dapprima, però, si vuol precisare che non tutte le cose di quaggiú van considerate come semplici copie di modelli né l'anima come un puro simulacro dell'Anima in sé; al contrario, un'anima si differenzia dall'altra per valore, ed anche quaggiú esiste l'anima in sé — senza dubbio, però, non in quanto è quaggiú —. Anche in quell'anima individuale che sia veramente anima, c'è giustizia e assennatezza; così pure nelle anime nostre c'è scienza vera e non ci sono semplicemente, come nel mondo sensibile, copie e immagini di virtú superne; ma proprio esse, le virtú superne, identiche a se stesse, esistono sia pure in un modo diverso, nel nostro mondo umano; giacché esse non sono come confinate in un certo spazio, a segno che, ovunque un'anima riemerga dal corpo, eccole lì presenti. In definitiva, il mondo sensibile è in un punto solo, mentre quello dello Spirito è dappertutto. Così, tutto quel che contiene, quaggiú, un'anima come noi la descriviamo, esso è pure nel mondo dello Spirito. Quindi, se si estende la concezione del sensibile a tutto ciò che è visibile, non solamente gli esseri del mondo sensibile dimoreranno nel mondo dello Spirito, come ideali, ma ben di piú; se invece con questo s'intende tutto ciò che è nel mondo terreno, inclusa l'anima e il suo contenuto, allora tutto che è lassú è pure quaggiú. 48 49 50

51 XIV. — Orbene, l'essenza che tutto abbraccia nel mondo dello Spirito, la si deve stabilire come fondamento. Ma com'è possibile tanto, se il vero principio è realmente uno e assolutamente semplice, mentre tra le cose dello Spirito domina la pluralità? E come accanto all'Uno sorse la pluralità e come nacque questo Universo e perché lo Spirito è questo Tutto e in forza di qual principio: questi problemi vanno impostati da un altro punto di partenza.

52 Al quesito 'se dei prodotti della putrefazione e delle cose nocive e finanche del sudiciume e della melma si abbia l'idea lassú' è da rispondere che tutto quel che lo Spirito riceve dal Primo è perfettamente buono; e, tra quelle idee, non c'è di questa roba! Non si arriva, da tali brutture, allo Spirito; ma solo all'anima nostra che trae qualche cosa dallo Spirito, qualche altra dalla materia; e qui rientrano tali cose. Su tutto questo, però, parleremo con maggior chiarezza, allorché riprenderemo il problema 'come sorga dal-
53 l'Uno la pluralità'. Ancora: i composti formati casualmente, non ad opera dello Spirito ma per spontaneo accozzo di cose sensibili, non rientrano tra le forme ideali; gli esseri pullulanti dalla putrefazione son dovuti al fatto che, in quella situazione, l'anima non può produrre altro; altrimenti, ella avrebbe creato qualcosa di naturale come fa, certo, dovunque lo possa. Sulle arti, poi, si aggiunga che nella idea di uomo sono contenute tutte quelle arti che l'uomo stesso riferisce a cose naturali.

Prima di questa singola anima c'è l'anima universale e prima di questa c'è l'idea di anima, vale a dire la vita ch'è nello Spirito prima che si faccia anima, poiché solo intesa cosí è possibile chiamar quella superna 'idea dell'Anima'.

ENNEADE SESTA

I GENERI DELL'ESSERE 1°

Enneade VI, 1 ⟨42⟩

I. — Sull'essere, nel suo numero e nella sua natura, fecero ricerca già quei primi antichi; c'è chi ne vide *uno* solo; c'è chi ne vide un numero *limitato*; altri ne videro a *non finire*: tutti poi, ad uno ad uno, diedero una diversa interpretazione o di quell'*unico* essere o degli esseri *limitati* o finanche degli esseri *infiniti*; e siccome i filosofi posteriori esaminarono con ogni attenzione tali dottrine, noi ora ci dispenseremo dal farlo; ma nell'àmbito dell'esame che i recenti posero, dal canto loro, sulla dottrina degli antichi sostenitori dei *generi limitati*, mette conto di fermare il nostro sguardo.

Costoro non hanno ammesso né un essere *unico* — poiché ne vedevano *molti* anche nel mondo dello Spirito — né *infiniti* esseri, poiché questi né potevano attuarsi né consentivano possibilità di scienza; ma li hanno ammessi *limitati* nel loro numero: poiché non è giusto considerare i fondamenti dell'essere alla stregua di elementi, essi han parlato di un certo numero di generi: chi dieci, chi meno; e ci sarebbe gente che ne ammetterebbe di più. Ma, anche nella sfera dei 'generi' c'è diversità: questi fanno dei generi i *principî*, quelli ne fanno proprio gli *esseri*, nel limite dovuto al genere stesso.

Orbene, consideriamo in primo luogo la dottrina che ripartisce gli esseri in dieci generi, esaminando se dobbiamo credere che i seguaci di essa intendano i loro 'dieci generi' come se cadano proprio sotto la denominazione comune di

essere o semplicemente come se si tratti di pure espressioni (categorie): difatti, che l'essere non si applichi quale sinonimo in tutti i casi, essi stessi lo dicono ed han ragione di dirlo; meglio è, comunque, domandare anzitutto questo, se, cioè, i ' dieci ' abbiano ugual valore nel mondo dello Spirito e nel mondo del senso, ovvero se essi occorron tutti nel mondo sensibile mentre nel mondo dello Spirito, in parte ricorrono in parte non ricorrono — non, certo, viceversa —. Allora, nel secondo caso, si vuol indagare quali, tra i dieci, siano lassú e se, pur stando lassú, debban ridursi sotto un unico genere con quei di quaggiú ovvero si tratti di semplice omonimia tra l'essenza superna e quella terrena. Ma, in tal caso, i generi aumentano. Se, per contro, essi valgono per vera sinonimia, è assurdo che l'identico termine denoti l'essere ch'è nelle realtà prime e quello ch'è nelle realtà posteriori, poiché non è ammissibile un genere comune in cose che esigono il prima e il dopo. Veramente, sugli esseri dello Spirito, essi non si pronunziano nelle loro ripartizioni: non vollero, dunque, ripartire tutti quanti gli esseri; intanto han lasciato da banda proprio ciò che è nel piú alto grado ' essere '.

II. — Dobbiamo allora ribadire la domanda: gli esseri dello Spirito vanno considerati come generi? E in qual modo l'essenza — poiché da questa, senz'altro, dobbiam cominciare — costituisce un genere unico? Che sia impossibile un genere comune unico di essere che si estenda tanto al mondo dello Spirito che a quello del senso, è cosa già detta. Aggiungi, poi, che dovrebbe esserci un terzo genere anteriore tanto all'essenza intelligibile quanto a quella sensibile, un'essenza del tutto diversa, tale che possa predicarsi di entrambe, la quale non dovrebbe essere né corpo né incorporea, ché, altrimenti, o il corpo sarebbe incorporeo o l'incorporeo sarebbe corpo. Nondimeno, nelle stesse essenze di quaggiú, ci si potrebbe richiedere qual sia l'elemento comune che si estenda sulla materia, sulla forma e sul composto che risulta da entrambe: tutte cose che, al loro dire,

sono essenze, eppure essi non attribuiscono certo loro una egual misura di essere, dal momento che si riconosce che la forma è essenza in misura maggiore di quanto lo sia la materia; ed a ragione; ma altri pretenderebbero che la materia abbia una più alta misura di essere.

Ma che cosa potrebbero avere di comune quelle che chiamiamo essenze prime, in confronto alle seconde, dal momento che queste 'seconde' traggono persino la denominazione di essenze da quelle che le precedono? Comunque, però, che cosa sia l'essenza, essi non lo sanno dire; ché, certo, a voler pure ammettere quella loro 'particolarità', uno così non possiede ancora la quiddità; e, forse, neppure la definizione 'l'uno e identico numericamente, atto ad accoglier contrari' può adattarsi ad ogni essere. 13 14

III. — Ma dobbiamo forse imbastire non so quale unitaria categoria, comprendendovi tutt'insieme l'essenza dello Spirito, la materia, la forma, il risultato di entrambe? Gli è come se si facesse una unitaria stirpe degli Eraclidi non nel senso di un attributo comune che valga per tutti ma solo in quanto derivano da un capostipite; poiché proprio così quell'essenza superna è primeva, mentre le altre sono secondarie e hanno un grado minore di essere. 15

Ma che male c'è a stringere tutte le cose in una unitaria categoria? Certo, anche tutto il resto di cui si dice che 'è' deriva dall'essere. Ecco, tutto questo resto è solo affezione dell'essere mentre le vere essenze succedono all'Essere in un diverso rapporto. Ma, francamente, anche così non possiamo ancora fondarci sull'essenza né cogliere quel che a stretto rigore è proprio dell'essenza sí che da tale caratteristica derivi il resto. Bene: siano pure in questo senso le cosiddette essenze di uno stesso ceppo e posseggano 'qualche cosa' che le distingua dagli altri generi. Ma che sono mai proprio questo 'qualcosa' e il 'questo' e la cosa 'che sta a fondamento, dal di sotto, e non sta accanto' e non si trova in un altro come in un sustrato fondamentale e non appartiene a un altro nel suo essere com'è il caso della bian- 16 17 18

chezza — qualità di un corpo — e della quantità dell'essere e del tempo, ch'è qualcosa di pertinente al movimento, e del movimento stesso che è dell'oggetto mosso?

19 — Ma l'essenza di secondo grado è pur predicata di un altro!

— Sì, ma in questo caso l' 'esser predicato di un altro' è inteso diversamente, nel senso cioè di un genere immanente, immanente, dico, come una sua parte costitutiva, come qualcosa propria di lui; mentre il bianco in tanto è predicato di un altro in quanto entra in un altro.

20 Ma torniamo a noi: si riferiscano pure a diversi soggetti tutte le 'particolarità' che si vogliono, le si raccolga a tale scopo in unità, al modo indicato, e si dia pure loro il nome di 'essenze'; ciò nonostante non si dà mai così un genere unitario né si disvela ancora il senso e la natura dell'essenza. 21 E a questo punto resti fermo quello che abbiamo detto; ora però vogliamo passare alla natura del quanto.

IV. — Certo, essi vanno dicendo che la quantità è anzitutto numero; poi, ogni grandezza continua e spazio e tempo: 22 e riducono a queste cose tutto il resto che chiamano 'quanto'; per loro, anche il moto è quantità per via del tempo — sebbene, tutt'al contrario, può darsi che il tempo tragga la sua continuità solo dal moto —.

23 Ora, se il continuo in quanto continuo è, per loro, quantità, il discreto, allora, non può esser quantità; ma se il continuo è quantità solo accidentalmente, quale elemento comune apporterà a entrambi quel loro 'esser quantità'?

24 Ai numeri, sì, spetta l' 'esser quantità': d'accordo; eppure, con questa espressione 'e conviene loro esser detti quantità' non è tuttavia scoperto ancora il fondamento 25 che la faccia pronunziare. Invece, linea e superficie e corpo non si arrogano, ch'io sappia, quella espressione: hanno bensì il nome di grandezze ma non già quello di quantità, se è vero che l'aggiunta del 'quanto' vien fatta solo allora che essi sian ridotti a numero: due braccia, tre braccia; del resto, anche il corpo, preso nel suo aspetto fisico, di-

viene una certa quantità solo dopo che sia misurato; cosí pure lo spazio è quantità solo accidentalmente non in quanto luogo. Ma noi si vuol comprendere non il quanto acciden- 26 tale ma il 'quanto in sé', come dire la quantità; poiché neppure dicendo 'tre buoi' diciamo un 'quanto' ma solo il numero ch'è in loro; tant'è vero che 'tre buoi' include già due categorie. Cosí, pertanto, anche una linea di una 27 data lunghezza comporta due categorie; parimenti una superficie di una data estensione implica una diade categoriale: e, precisamente, la sua quantità è un 'quanto', ma la superficie in se stessa perché dovrebbe essere un 'quanto'? Solo allora che abbia subíto un limite — tre o quattro linee, ad esempio — essa può considerarsi magari un 'quanto'.

Com'è, questa? Unicamente dei numeri noi faremo quan- 28 tità? Veramente, se intendiamo i numeri in sé, questi noi li chiamiamo essenze, e in senso rigoroso, per giunta, appunto perché sono in sé; se, per contro, intendiamo i numeri 29 che si trovano nelle cose che di quei numeri partecipano, i numeri secondo i quali noi calcoliamo non già unità ma, ad esempio, dieci cavalli, dieci buoi, allora osserviamo: in primo luogo, sembrerà assurdo che questi numeri, proprio come quei primi, non siano, pur essi, essenze; un'altra as- 30 surdità, poi, è nel fatto che i numeri, pur misurando gli oggetti, debbano essere contenuti in loro e non se ne stiano, invece, al di fuori, com'è, precisamente, il caso dei regoli e di ogni altra misura-tipo. Ma se essi si fondano su se 31 stessi e sono presi solo per misurare e non entrano negli oggetti, dal canto loro anche gli oggetti non saranno quantità poiché non partecipano della quantità stessa; ed allora perché essi, i numeri, dovrebbero esser quantità? Sono misure, va bene; ma perché la misura è un 'quanto' o una quantità? Ecco, perché, entrando negli esseri, finché non 32 si inquadrano in nessuna delle restanti categorie, devono essere quello che il loro nome dice e trovare cosí il loro posto in quella categoria che si chiama 'quantità'. E, certo, 33 tra i numeri, l'unità serve a delimitare una prima cosa; in un secondo momento, essa procede altresí su un'altra cosa;

il numero, poi, segna tutto l'ammontare; l'anima, avvalendosi del numero misura la pluralità. Ora, mentre misura, non misura la quiddità degli oggetti; difatti ella dice 'uno, due', quale che sia la loro natura, magari anche contraria; ma non tiene neppur calcolo del loro stato — per esempio, caldo o bello — ma solo del numero. Per conseguenza, è lui stesso, il numero, che rientra nella quantità, il numero, dico, considerato sia in se stesso sia nelle cose che ne partecipano, ma non già le cose stesse partecipanti. Non il 'tre braccia', quindi, ma semplicemente il 'tre'.

Ora, perché anche le grandezze entrano nella categoria della quantità? Gli è forse per il fatto che esse s'approssimano al quanto e che noi usiam chiamare 'quantità' le cose in cui essa entri, non nel senso della quantità vera e propria; ma quando noi diciamo 'grande' una cosa, vogliamo dire, così, ch'essa partecipa di un numero elevato e quando diciamo 'piccola' vogliam dire che partecipa di un numero minore? Intanto, il grande in sé e il piccolo in sé non sarebbero, com'essi pretendono, quantità, ma relazioni; nondimeno, essi li chiaman 'relativi' solo in quanto questi sembrano essere quantità! Però, occorre, qui, una più attenta disamina.

Non avremo, dunque, un unico genere; ma il numero, lui solo, sarà quantità; le grandezze saranno quantità solo in un senso derivato; non quindi un unico genere in senso vero e proprio ma una sola categoria, la quale raccoglie insieme anche ciò che in qualche modo si approssima sulla via della quantità in senso primitivo e in senso derivato.

Noi però dobbiamo cercare in che senso i numeri, presi in sé, siano essenze o se anch'essi siano una quantità; ma, quale che sia il genere in cui essi s'inquadrino, i numeri superni non hanno nulla in comune coi numeri di quaggiù, se si eccettui, unicamente, il nome.

V. — Ma la parola e il tempo e il moto in che senso sono 'quantità'? Trattiamo anzitutto, se così piace, della parola. Certo, essa è soggetta a misura (metrica); ma se,

pur essendo parola, ha una sua quantità misurabile, proprio però nel suo valore di parola non è un 'quanto'; essa, cioè, ha un puro valore indicativo come il nome, per esempio, e il verbo.

40 Materia, poi, della parola è l'aria — così è pure in questi; poiché il linguaggio consta di nomi e di verbi —; ma è piuttosto lo scuotimento che si traduce nella parola e, precisamente, non lo scuotimento puro e semplice ma la impronta che si delinea nell'aria e che le dà, per così dire, una forma. La parola, dunque, è piuttosto un'azione e, precisamente, un'*azione* con un suo contenuto allusivo. 41 Pure, sarebbe più ragionevole fare di questo movimento e di questa scossa un'*azione* e dell'urto subito per contraccolpo una *passione* ovvero scorgere in ogni singolo movimento l'*azione* di uno e la passione di un altro, ovvero ancora una passione che opera su di un sustrato e la passione che corrisponde nel sustrato medesimo. 42 Che se si definisse la voce non secondo la scossa data ma secondo l'aria colpita, le categorie sarebbero due e non già una sola, sì che quella prima categoria trapasserebbe, dalla funzione significatrice che eseguiva da sola, a dividere la identica funzione con una seconda categoria.

43 Quanto al tempo, se esso è colto in funzione di misurante, occorre pure cogliere che cosa sia propriamente questa istanza che misura; giacché essa o è l'anima o è il presente; ma se il tempo è preso come qualcosa di misurato, in quanto cioè ha una sua durata — di un anno, ad esempio — sia pure una quantità; con la riserva tuttavia, che esso, in quanto è *tempo*, è una natura ben diversa; poiché ciò che è di una determinata estensione è di quella determinata estensione in quanto in se stesso è qualcosa di diverso.

44 Certo, il tempo non è affatto quantità; la quantità invece, se pur non aderisce a un diverso soggetto sarà sempre precisamente questo, vale a dire il vero e proprio 'quanto'; se invece si volesse porre come quantità tutto ciò che partecipa del 'quanto', allora finanche l'essenza dovrebbe essere, precisamente, il 'quanto in sé'.

45 Ma che 'uguale' e 'disuguale' siano proprietà del 'quanto', questo va inteso del 'quanto in sé' non di ciò che di esso partecipa, tranne che la cosa avvenga accidentalmente, e non in quanto li si consideri nel loro essere: così, ad esempio, il tricubito è un 'quanto', ma anch'esso non è compreso in un unico genere e tuttavia cade sotto un solo genere e sotto un'unica categoria.

46 VI. — Con lo stesso metodo si vuole scandagliare il relativo, se cioè ci sia in esso una comunanza tale da costituire un genere o se esso sia raccolto in unità in qualche altra maniera; inoltre — e su questo punto c'è da insistere più che mai — se questo 'rapporto a qualcosa' — come ad esempio, il destro e il sinistro, il doppio e la metà — abbia una esistenza reale o se questo carattere spetti solo ad alcune relazioni, come, ad esempio, all'ultima coppia nominata, ma non spetti in nessun modo alla prima coppia, o, infine, se questo carattere non si avveri giammai.

47 Che pensare allora di 'doppio e metà', di 'oltrepassante e oltrepassato' nel loro senso più generico, e, ancora, di stato e disposizione, dello star coricato o seduto o in piedi; 48 e, inoltre, di 'padre-figlio', 'padrone-servo' e poi ancora di simile, dissimile, uguale, disuguale e così pure di agente e paziente e di misura e misurato? Aggiungi pure scienza e sensazione, l'una relativa allo scibile, l'altra relativa al sensibile.

49 Sì, certo, la relazione tra scienza e scibile potrebbe ben comportare una sua reale e attuale esistenza in rapporto alla forma dello scibile e altrettanto si dica della sensazione rispetto al sensibile e così pure della relazione 'agente-paziente', pur nel limite di un'unica azione eseguita, e di quella che corre tra misura e misurato quanto all'atto del 50 misurare; per contro, la relazione di 'simile con simile' quale atto concreto può far nascere? Qui, ecco, non abbiamo una produzione di atti ma una semplice constatazione di esistenza, vale a dire la identità nella sfera del qualitativo. Anzi, a prescindere dalla qualità ch'è nell'uno

e nell'altro simile, il rapporto di somiglianza non ha più nessun contenuto.

Neppure le cose uguali si comportano diversamente: poiché la identità nella sfera del quantitativo preesiste al loro rapporto; il rapporto, invece, che altro è se non il nostro umano giudizio? Siamo noi che confrontiamo certe cose le quali se ne stanno per conto loro nel loro essere e diciamo: questa e quest'altra hanno la medesima grandezza (rapporto di uguaglianza) e la medesima qualità (rapporto di somiglianza) oppure costui ha prodotto codest'altro (azione) e ancora questi è padrone di costui (relazione). 51

'Sedere', poi, e 'stare in piedi' quale esistenza avranno ove si prescinda dalla persona concreta che sta seduta o sta in piedi? E il contegno o l'atteggiamento, se esso è inteso del soggetto che lo serba, denota piuttosto l'avere; se invece è inteso come qualcosa di posseduto è qualità; e tanto valga pure per la 'disposizione'. Ordunque, astrazion fatta dalle cose che sono in mutua relazione tra loro, quale carattere di realtà ha la relazione se non il fatto che il nostro pensiero istituisce, lui stesso, tale confronto? Si abbia, ad esempio, l''oltrepassante': una prima cosa ha una sua determinata grandezza, una seconda ne ha un'altra; e la prima è diversa dalla seconda; ma il confronto nasce solo ad opera nostra, non già in loro stesse. Così il rapporto di destro a sinistro, e avanti e indietro cadon piuttosto nel 'giacere': l'uno giace qui, l'altro là; e noi soltanto abbiamo creato, col nostro pensiero, il destro e il sinistro; ma nelle cose non c'è proprio nulla. Così pure, anteriore e posteriore sono, in sé, due momenti del tempo; ma noi, similmente pensando, abbiamo creato il rapporto del prima e del dopo. 52 53 54 55

VII. — Ora, se la nostra espressione non ha senso e noi c'illudiamo parlando, nessuna di tali relazioni esiste e il rapporto è vuoto di contenuto reale; se, per contro, la nostra parola risponde a verità nella relazione 'questo momento è prima di quello (oppure è dopo)', noi allora, nel confronto che poniamo tra i due tempi, giungiamo a significare che 56

il prima e il dopo sono qualcosa di diverso dai soggetti sottostanti; tant'è pure del destro e del sinistro; e persino nelle grandezze la relazione onde l'una supera e l'altra viene superata, esiste indipendentemente dalla loro quantità.

57 Ma se, anche senza che noi li esprimiamo e li pensiamo, tali relazioni esistono sí che questa cosa è il doppio di quest'altra, oppure questi possiede e quello è posseduto, prima ancora che noi vi poniam mente; se le cose, prima del nostro intervento, sono eguali l'una con l'altra e pure nel campo del qualitativo si trovano in una vicendevole iden-58 tità; se, inoltre, in tutti i casi in cui scorgiamo il 'riferimento a qualcosa', il mutuo rapporto non fa che seguire i soggetti già esistenti, mentre noi l'osserviamo come se nascesse allora allora — e persino la nostra conoscenza è un'istanza relativa all'oggetto conosciuto, e proprio lí, in essa, si fa piú evidente il carattere di reale esistenza 59 sorgente dal rapporto —: allora smettiamola una buona volta dal ricercare se il rapporto abbia una sua esistenza reale; in compenso, facciamo solo un chiarimento che cioè nei casi suddetti, a volte, fino a quando i soggetti perseverano come stanno, per separati che siano, il rapporto tra loro perdura; altre volte il rapporto nasce lí per lí nel momento in cui i termini s'incontrano; altre volte ancora, se pure i soggetti della relazione perseverano, la relazione stessa o cessa completamente o si altera: tant'è, ad esempio, del destro, del vicino: relazioni, queste, donde sorse e ingigantí il sospetto che in cose di tal genere non esistesse un bel nulla.

60 Pertanto, fatto tale rilievo, è venuto il momento di cercare che ci sia d'identico in tutti i relativi e se esso vi stia come genere e non invece come una pura convenzione; e, in un secondo tempo, trovato che sia questo identico, quale 61 esistenza esso possegga. Ebbene, occorre intendere per relativo non già quel che eventualmente vien fatto appartenere, senz'altro, a un diverso soggetto come, ad esempio, l'atteggiamento di un'anima o di un corpo e neppure il fatto che l'anima appartiene a questo o è in quest'altro, no, ma solo ciò la cui reale esistenza non deriva da nessun'altra

fonte che dalla relazione: reale esistenza, beninteso, non già dei soggetti ma precisamente quella che si enuncia nel 'riferimento a qualcosa': ad esempio, doppio riferito a metà non dona esistenza reale né al bicubito (o, in genere, al 'due') né al cubito (o, in genere, all''uno'); invece, essi — il bicubito e il cubito, il 'due' e l''uno' — esistono già per conto loro; pure, in funzione del mutuo rapporto, oltre al fatto che essi sono rispettivamente 'due' ed 'uno', il primo ha diritto altresí a venir chiamato ed esser realmente doppio, e il secondo — cioè l'uno — ha diritto ad esser chiamato ed essere realmente, dal canto suo, metà. Cosí, l'uno e l'altro fan nascere da questo loro incontro un nuovo essere 'doppio' e 'metà': e questi sono nati l'uno per l'altro in vicendevole rapporto e il loro essere non consiste in altro che nel loro scambievole viver l'uno per l'altro, il doppio superando la metà e la metà venendone superata; a segno che è inconcepibile che l'uno di essi esista prima e l'altro dopo, ma essi sono chiamati contemporaneamente all'esistenza. E la durano di pari passo? Ecco, nel caso di 'padre e figlio' e in casi simili, il figlio resta anche dopo la scomparsa del padre e cosí un fratello è superstite al fratello: tant'è vero che usiamo dire: egli somiglia al morto. 62 63 64

VIII. — Purtroppo, questa domanda ci ha fatto deviare; pure, partendo di là sarà bene ricercare il perché di questo diverso comportamento nei casi ora accennati.

Ci dicano frattanto gli avversarî quale comune carattere di esistenza contenga in sé questo essere che consiste nella scambievole relazione. Certo, che questo carattere comune sia qualcosa di corporeo, non è proprio ammissibile; epperò non resta altro — dal momento che esso esiste davvero — ch'esso sia incorporeo e che sia o in loro o fuori di loro. Piú precisamente: se il rapporto è sempre il medesimo, esso è sinonimo; ma se non è il medesimo bensí, a volta a volta, diverso, esso è omonimo; ché, naturalmente, non è il semplice fatto ch'esso sia chiamato 'rapporto' quello che reca con sé la medesima essenza. Ecco, potremmo forse distin- 65 66 67

guere i rapporti col criterio seguente: in alcune cose si può osservare che il loro rapporto è inattivo, vorrei dire riposante, e il carattere di realtà del rapporto scatta nella sua compiutezza in quel momento stesso; in altre, invece, esso si accompagna alla loro potenza e alla loro attività; e si hanno, qui, due casi: o tali soggetti recano con sé, costantemente, il rapporto, come che sia, avendone già per l'addietro la predisposizione, e poi l'avverano, attualmente, nell'incontro; oppure, tra i due soggetti, l'uno crea, l'altro
68 giunge all'esistenza, e chi è chiamato all'esistenza ha dato all'altro unicamente il nome, mentre il primo diede l'esistenza. Tal è, voglio dire, il rapporto tra padre e figlio, ed anche quello tra agente e paziente comporta una certa qual
69 vita e forza operante. Si deve dunque suddividere con questo criterio la relazione? Suddividere, dico, come se non ci fosse nulla d'identico e di comune nelle sue varietà sì che, anzi, nell'uno e nell'altro termine, la relazione ci stia come una natura completamente diversa? Dobbiamo stabilire che quel rapporto che crea azione e passione come qualcosa d'unitario nell'uno e nell'altro termine sia semplicemente omonimo con quell'altro che non crea nulla ma in cui la forza agente sui
70 due sustrati è diversa? Tale, la uguaglianza in sé, quella che rende le cose eguali tra loro: poiché proprio in virtù dell'uguaglianza le cose sono eguali; e, in generale, in virtù di una determinata identità esse sono identiche. Quanto al grande e al piccolo, il primo è grande per la presenza della grandezza, il secondo è piccolo per la presenza della piccolezza. Ma se una cosa è più grande e un'altra più piccola, allora tra i soggetti che ne han parte l'uno è più grande perché la grandezza attualmente presente in lui si manifesta, l'altro è più piccolo per la manifestazione della piccolezza.

71 IX. — È necessario, allora, nei casi precedentemente studiati — quello dell'agente, per esempio, e quello della scienza —, ammettere che la relazione operi con efficacia e, precisamente, sia nella sua stessa forza operante, sia nella

forma razionale che ad essa sovrasta; nei rimanenti casi, invece, la relazione vuol essere solo una partecipazione dell'idea e della forma razionale. E, certo, ove mai gli esseri fosser solo corporei, necessariamente, si dovrebbe confessare che sono un bel nulla tali rapporti detti del 'relativo'; giacché, per contro, noi assegniamo un posto sovrano all'incorporeo e alla ragion formale e determiniamo i rapporti quali forme razionali e partecipazioni d'idee, allora li vedremo come cause; per esempio, dell''esser doppio' è causa il doppio in sé; all'altro relativo, invece, è causa l'idea di metà. 72

Precisiamo: le cose sono quel che il loro nome dice in parte per la loro stessa idea, in parte per le idee loro contrapposte: cosí, a un tempo, nell'una entra il doppio; nell'altra la metà; nell'una la grandezza e nell'altra la piccolezza; ovvero in ogni singola cosa sono entrambe le idee, cioè la somiglianza e la dissomiglianza e, in generale, l'identico e il diverso; ond'è che la stessa cosa può essere simile e dissimile e identica e diversa. Come? Se uno è brutto e l'altro è piú brutto, questo avverrebbe per la presenza della stessa idea? Ecco: se sono brutti da cima a fondo, essi sono eguali per l'assenza dell'idea; se invece nell'uno la bruttezza è maggiore e nell'altro è minore, allora il meno brutto è tale per la partecipazione a un'idea che non riesce a prevalere e che nel piú brutto ci riesce meno ancora; o si ricorra pure alla privazione, ove mai si voglia istituire la contrapposizione come se la privazione facesse lí la parte dell'idea. Quanto alla percezione sensibile, essa è una specie di idea che scaturisce dai due termini relativi — senziente e sentito —; parimenti, la conoscenza è una idea che sorge dal soggetto conoscente e dalla cosa conosciuta. Il comportamento, in rapporto al suo contenuto, è come una forza attiva che lo contiene per cosí esprimerci e somiglia ad una azione. La misurazione è forza attiva di colui che misura, rispetto alla cosa misurata: una specie di forma razionale. 73 74 75

Ora, se si vuol ammettere il rapporto del relativo come una certa qual unità generica, a guisa di idea, noi avremo 76

allora un genere unitario e un carattere di esistenza poiché c'è, in tutti i casi, una forma razionale; ma poiché le forme razionali sono contrapposte tra loro e presentano le differenze di cui già parlammo, probabilmente i relativi non costituiranno un genere unitario; e nondimeno li si adduce tutti a una certa qual somiglianza e ad una unica categoria.

77 Ma se pur fosse dato di addurre ad unità vera tutti i casi ora studiati, riuscirebbe sempre impossibile, nondimeno, stringere in un genere unitario tutti i casi che gli avversarî fanno cadere sotto la medesima categoria. Tant'è vero che essi fanno un sol fascio persino delle negazioni dei relativi e così pure di quanto deriva da loro, per esempio: la dop- 78 piezza e il doppio *(Passo malcerto)*. E allora come può un unico genere abbracciare la cosa stessa e la sua negazione, doppio e non doppio, relativo e irrelativo? Gli è come se uno, stabilito il genere 'vivente' mi collochi lì anche il non-vivente! Inoltre, la doppiezza e il doppio sono come la bianchezza e il bianco e non sono, precisamente, quel che si dice 'identico'.

79 X. — Ma per quel che concerne la qualità — donde deriva il cosiddetto 'qualificato' — occorre cogliere anzitutto che cosa sia, essa, per poter presentare così i soggetti 'qualificati'; e, se sia una e identica, presentare altresì, in forza di un elemento comune che persista nelle differenze, le sue varie specificazioni; ché, altrimenti, se le qualità dovessero esser prese in più sensi, non vi sarebbe più un 80 genere unitario. Qual è dunque l'elemento comune che si trova in 'comportamento', 'disposizione', 'qualità passiva', 'figura', 'forma'? Aggiungi, poi, 'sottile', 'grasso', 'ma- 81 gro'. Certo, se diremo che l'elemento comune è la forza poiché essa si adatta ai comportamenti, alle disposizioni, alle capacità fisiche generali, e poiché chi l'abbia può quello che può, fondato su di essa, allora tutto che sia 'mancanza di forza' non può adattarvisi più. Senza dire, poi, che la figura, la forma — che aderiscono ad ogni singola cosa — 82 in qual senso sono una forza? Inoltre, persino l'essere in

quanto essere non avrebbe forza alcuna se non allora che la qualità gli sopraggiunga; e le forze operanti delle essenze — che sono forze operanti nel senso piú pieno — rientrerebbero nella 'qualità', mentre esse agiscono per virtú propria e il loro essere si fonda su potenze native.

Ma, forse, consistono le qualità nelle forze che tengono dietro alle essenze stesse? L'abilità del pugilato, per esempio, non è già una forza dell'uomo in quanto uomo, perché all'uomo in quanto uomo si appartiene, invece, solo la forza della ragione; di conseguenza, non è qualità la ragione cosí intesa — invece sarebbe piuttosto qualità quella forza razionale che uno riesca ad acquistare per via di virtú, e cosí la forza razionale è termine omonimo —; la qualità, insomma, sarebbe una forza che aggiunge alle essenze, dopo il loro proprio essere, la proprietà del qualificato. Invece, le differenze che distinguon l'una dall'altra le essenze sono qualità solo per omonimia, essendo in se stesse piuttosto forze operanti e forme razionali o, via, parti di forme razionali; e per quanto denotino, all'apparenza, la essenza nella sua qualificazione, in realtà esse dichiarano ciò nonostante la quiddità. Al contrario, le qualità in senso vero e proprio — in virtú delle quali gli esseri sono qualificati —; le qualità, dico, che noi affermiamo come forze, non sono altro, nel loro elemento comune, che una specie di ragioni formali e, vorrei dire, delle forme: bellezza e bruttezza nell'àmbito dell'anima e, nell'àmbito del corpo, alcunché di simile.

Ma in qual senso sono tutte potenze? Per la bellezza e la sanità, tanto dell'anima quanto del corpo, passi pure; ma la bruttezza e la malattia e la debolezza e l'impotenza in genere? Gli è, ecco, che anche questa roba qualifica!

Intanto, che male c'è che il termine 'qualificato' valga solo come omonimo e non corrisponda a un unico concetto e non solo abbia quattro significazioni ma anche, per ciascuna di queste quattro, a dir poco, si biforchi? Ora, osserviamo anzitutto che la qualità non si sdoppia già secondo l'agire e il patire cosicché ciò che è grado di agire dovrebbe esser qualificato diversamente che il paziente; ma

il qualificato si suddivide a seconda della sanità e della disposizione e del contegno e, corrispondentemente, a seconda della malattia, della forza, della debolezza. Ma, se è così, l'elemento comune non è più la forza, e bisogna invece ricercare qualche altro elemento comune; né poi potremmo più considerare le qualità tutte come forme razionali; infatti, come potrebbe valere come forma razionale una malattia che rientri oramai in uno stato abitudinario? Ma, forse, solo gli stati che rientrano nell'àmbito delle forme e delle forze sono qualità; gli stati morbosi, per contro, sono semplicemente privazioni? Niente genere unitario, insomma; essi invece rientrerebbero in una unità che somiglia piuttosto ad una semplice categoria: ad esempio, la scienza sarebbe idea e forza; l'ignoranza, invece, privazione e impotenza.

Ovvero sono una certa forma anche la impotenza e la malattia ed hanno tante possibilità e, producono davvero molti effetti, sia pure in senso sfavorevole, tanto il morbo quanto il vizio! — E come può dirsi potenza la malattia che significa un fallire allo scopo della vita? — Ecco, ogni stato esegue il suo proprio cómpito, anche se non è rivolto al giusto scopo; poiché esso non potrebbe operar proprio nulla, se non ne avesse la forza.

Ma anche la bellezza può in un certo campo. Vale questo anche per il triangolo? O, insomma, non si esige affatto aver di mira solo la potenza ma piuttosto le predisposizioni in cui uno si trova; di conseguenza, le qualità corrisponderebbero quasi quasi a forme e ad impronte, e il loro elemento comune sarebbe appunto la forma, vale a dire l'idea che si sovrappone all'essenza, posteriormente all'essenza stessa. Ma, ribadiamo la vecchia domanda: come si devono intendere le forze? Ebbene, il lottatore per natura possiede quella sua forza in virtú di una certa predisposizione fisica; tant'è pure di colui che è incapace di far qualcosa; e, universalmente, la qualità è una impronta caratteristica di una natura non essenziale, è qualcosa che una stessa fonte, a suo piacere, dona quale suo contributo all'essenza o alla non-essenza, com'è il caso del calore e della bianchezza o

del colore in genere: ciò che si appartiene proprio all'essenza è tutt'altra cosa, è, direi, proprio la sua forza operante; invece, il contributo della qualità è secondario e deriva dal primo, è 'diverso in diverso' ed è un simulacro di lui e a lui simile.

Ma se la qualità consiste nella conformazione, nella impronta caratteristica, nella forma razionale, come vanno intese le espressioni d'impotenza e di bruttezza? Ecco, vanno intese quali forme razionali incompiute, come nel caso del brutto. E nella malattia che senso ha la forma razionale? Ebbene, anche in questo caso, la forma razionale c'è, ed è la forma razionale della sanità, ma è turbata. 95

Forse, non tutti i casi entreranno nell'àmbito della forma razionale; per noi basta, comunque, che l'elemento comune — consistente in una certa qual predisposizione — stia fuori dell'essenza; così, quel che sopravviene, in un momento posteriore, all'essenza, è la qualità del soggetto. 96

Quanto alla triangolarità, essa è qualità del soggetto in cui è il triangolo, non già quello puro e semplice ma quello che è in questo dato soggetto e in quanto lo ha così configurato. Ma se si obietta che anche la umanità ha configurato l'uomo, noi diremo piuttosto che essa l'ha sostanzializzato come tale. 97

XI. — Intanto, se è così come abbiam detto, a che ricorrere a varie specie di qualità e perché 'comportamenti' e 'disposizioni' sarebbero qualcosa di diverso? Non è certo un discriminante della qualità il persistere o meno di essa; la disposizione, comunque s'atteggi, basta già a conseguire il qualificato: il perseverare, invece, è semplicemente un'aggiunta estrinseca alla qualità; al più si potrebbe spiegare che le disposizioni sono unicamente, vorrei dire, forme incompiute e i comportamenti sono forme perfette. Ma se sono incompiute, esse non sono ancora qualità; se poi sono già qualità, il persistere è solo un'aggiunta. 98 99

E le forze fisiche in che senso costituiscono un altro tipo di qualità? Poiché, se le qualità ritrovassero la loro caratte- 100

ristica nella forza, questa — come s'è spiegato — mal si adatta a tutte le qualità; se, per contro, affermiamo che il lottatore nato ha tale qualità in grazia di una predisposizione, l'aggiunta dell'elemento 'forza' non serve a nulla poiché an-
101 che nel comportamento è contenuta la forza. Perché, inoltre, il lottatore naturalmente forte deve distinguersi qualitativamente dal lottatore di professione? In gente cosí dotata, non sono, queste, differenze di qualità, se l'uno è riuscito pugile attraverso l'esercizio e l'altro solo per virtú di natura: la
102 differenza, se mai, è solo estrinseca. Ma come devono distinguersi, in rapporto all'idea stessa dell'arte pugilistica? Né più né meno che se esse in parte derivassero da una passione, in parte no. La qualità non differisce certo nel suo punto di origine, ma, opino, nella trasmissione e varietà della qualità medesima.

103 Meriterebbe altresí una speciale ricerca il problema: se le qualità derivano da una passione e solo in parte si esprimono in modo corrispondente mentre nella rimanente parte non hanno lo stesso contenuto, come mai esse rientrano nel medesimo genere? Inoltre, se esse in parte si fondassero sulla loro origine, in parte sul loro agire, esse non avrebbero in comune altro che il nome.

104 Che dire poi della forma ch'è in ogni singola cosa? Se è intesa nel senso che ogni singola cosa è una forma specifica, essa non è qualità; se è intesa nel senso che la cosa, posteriormente alla forma specifica del sustrato, è bella ovvero brutta, l'uso del termine 'qualità' è giustificato.

105 Il ruvido e il liscio, il raro e il denso non giustificano il loro nome di qualità? Naturalmente, il poroso e il denso e la ruvidezza non si fondano soltanto su mutue distanze di parti e non in tutti i casi risultano da una irregolarità della posizione e del piano di superficie; se poi essi risultano anche da tali condizioni, nulla toglie che siano anche qualità.

106 Quanto al leggiero e al pesante, basta esaminarli per sapere subito dove occorra collocarli: su 'leggiero' interviene un po' di equivoco, quando esso non sia riferito al

piú e al meno del peso; e in questo tipo rientran pure e il 'magro' e il 'sottile' che cadono in un genere diverso dai 'quattro'.

XII. — Ma se uno rifiutasse la qui descritta ripartizione 107 delle qualità, con qual criterio dividerle? Esaminiamo dunque se occorra distinguere tra qualità del corpo e qualità dell'anima e ripartire, poi, le corporee senso per senso, denominandole le une dalla vista, le altre dall'udito o dal gusto, le altre dall'odorato o dal tatto. Come dividere, al- 108 lora, le qualità dell'anima? Qualità delle parti bramante, irascibile, razionale. Ovvero per via delle differenze delle forze operanti le quali corrispondono appunto ad altrettante qualità poiché ne sono le generatrici. Ovvero col criterio dell'utile e del dannoso; e allora c'è da suddividere ancora i vantaggi e i danni. Altrettanto valga per le 109 qualità corporee che differirebbero, cosí, in forza del loro 'agire' o del vantaggio e danno recato; differenze, queste, ben appropriate alla qualità. Difatti, o il vantaggio e il danno risultano, come pare, dalla qualità e dal qualificato o urge cercare un altro criterio.

Bisogna pur prospettare un altro problema: in qual modo 110 il qualificato cui aderisca una qualità deve rientrare pur esso nella qualità data: certo è che nell'un caso e nell'altro non si tratta di un unico genere. E se colui che è atto al pugilato rientra dal canto suo nella qualità, perché non dovrebbe rientrarvi anche colui che è 'atto ad agire' in genere? E se è cosí, vi rientra altresí l'attitudine ad agire; e allora non si deve affatto catalogare nel relativo l'attitudine ad agire né, d'altro canto, l'attitudine a patire, se 111 colui che è 'atto a patire' è un qualificato. E, forse, è meglio riporre in questa categoria l''atto ad agire' se esso è detto cosí in virtú della sua forza; e la forza è qualità; ma se la forza appartiene alla sostanza — e che forza è allora? — in tal caso non si tratta piú né di un relativo né di un qualificato! Invero, l'attitudine ad agire non va pensata alla 112 stregua del 'piú grande'; poiché il piú grande deve la sua

esistenza, ond'esso è più grande, al confronto col più piccolo, mentre l'attitudine ad agire l'ha già in forza di quella sua data determinazione. Ma, forse, una tale attitudine che, rispetto alla sua determinazione, è qualitativa, in quanto invece esercita una forza su altri — tale, il suo nome — è un 113 relativo. Ebbene, perché non è un relativo l'‘atto al pugilato’ e così pure il pugilato stesso? Certo, il pugilato è volto in genere su altri; e, francamente, non vi è, in esso, nessuna norma che non si riferisca a un'altra cosa. Ma anche su tutte le altre arti, o su moltissime, c'è da porre uguale 114 domanda e da dare uguale risposta: in quanto, cioè, producono una disposizione nell'anima esse sono qualità, ma in quanto agiscono, esse sono atte ad agire e, sotto questo profilo di azione riferita a un altro, sono anche dei relativi. Del resto, esse sono ‘relativi’ anche sotto un altro punto 115 di vista, in quanto cioè son dette ‘comportamenti’. Ora, in un soggetto, sebbene ‘l'atto ad agire’ non sia alcunché di nuovo, sorge in forza di tale attitudine ad agire una nuova esistenza, per così dire, diversa da quella ond'egli era prima semplicemente qualificato? Certo, può ben darsi che ci sia negli esseri animati e ancor più in quelli dotati di scelta volontaria, proprio in forza di questo loro volgersi all'agire, una esistenza nuova anche in funzione di quella attitudine 116 ad agire; per contrario, nelle forze inanimate, che noi chiamammo qualità, che cosa è l'attitudine ad agire? Ecco, se una cosa s'incontra con un'altra, essa ne gode e trae da 117 quella una parte di ciò che quell'altra possiede. — Ma se tuttavia una stessa cosa e agisce e patisce in riferimento a un'altra, che senso ha ancora quest'attitudine ad agire? Questo, intendo, che il più grande — che in sé, per esempio, è un tricubito — è poi a volta a volta, più grande o più piccolo nell'incontro con un'altra grandezza. Intanto, si potrà sempre dire che il più grande o il più piccolo si originano in forza della partecipazione alla grandezza o alla piccolezza. Ecco, anche qui, nel caso nostro, si ricorre alla partecipazione del principio atto ad agire o atto a patire.

Ed ecco un nuovo problema da trattare in questo punto: [118] se cioè le qualità di quaggiú e quelle superne cadano sotto un unico genere (problema, questo, che vale solo per quanti ammettano qualità anche nel mondo dello Spirito). O, anche se taluno non riconosca le idee, basta però che pronunzi la parola 'Spirito' a denotare un comportamento, e nasce il problema: v'è forse qualcosa di comune tra il comportamento superno e questo nostro umano? Del resto, una sa- [119] pienza è pur ammessa; e allora una delle due: se essa è semplicemente omonima con quella terrena, evidentemente non è annoverata tra queste nostre cose; ma se essa è presa solo per sinonimia, allora la qualità sarà qualcosa di comune tanto quaggiú quanto lassú; al piú, si potrebbe ribattere che [120] le cose, lassú, son tutte quante *essenze*; e, logicamente, anche il pensare. Comunque, la questione si estende egualmente alle altre categorie: se cioè regni la duplicità — qui e lassú — ovvero esse rientrino entrambe in un genere solo.

XIII. — Il 'quando' poi va esaminato come segue: se [121] 'ieri' e 'domani' e 'un anno fa' e simili sono frazioni di tempo, perché tali determinazioni ancora non vanno collocate nello stesso ordine in cui si pone il tempo? Poiché an- [122] che le espressioni 'era', 'è', 'sarà', forme specifiche del tempo, con tutta ragione sono state inquadrate là dov'è il tempo. Il tempo, però, viene calcolato sotto il 'quanto'. A che, allora, una nuova categoria? Ove mai osservino che [123] 'era' e 'sarà' non sono unicamente tempo — e cosí pure 'ieri' e 'un anno fa', determinazioni che cadono sotto lo 'era' (poiché necessariamente sono soggette a questo 'era') — e che esse non sono esclusivamente tempo dell' 'ora' ma tempo del 'quando': anzitutto c'è da ribattere che se il [124] 'quando' è divenuto tempo, esso sarà proprio tempo; inoltre, se 'ieri' è tempo trascorso, esso dovrebbe esser qualcosa di composto qualora il *passato* fosse una cosa e il *tempo* ne fosse un'altra: due categorie, allora, e non già una e semplice. Che se, per loro, il 'quando' è 'ciò che [125] è nel tempo' e non 'tempo', questa espressione 'ciò che

è nel tempo' o vuol significare il fatto, che Socrate, per esempio, un anno fa c'era, e allora Socrate entra dal di fuori ed essi non dicono qualcosa di unitario; 'Socrate', comunque, ovvero 'il fatto in questo determinato tempo' che altro significa se non che essi sono in una parte del
126 tempo? O essi intendono, con la citata espressione, una parte del tempo e, in quanto è una parte, vogliono che non si dica semplicemente 'tempo' ma 'una parte trascorsa del tempo': e allora essi tirano una somma più grossa ed aggiungono pure la parte che, in quanto parte, è un rela-
127 tivo. E il passato, che vi è compreso, che altro mai può essere per loro se non un identico all''era', il quale si presentò proprio come una specie del tempo? Ma se essi voglion fondare la distinzione sul fatto che 'era' è indefinito, mentre 'ieri' e 'un anno fa' sono definiti, anzitutto sorge la domanda dove mai si debba collocare questo 'era'.
128 Inoltre, 'ieri' è un 'era' definito; e così lo 'ieri' sarebbe un tempo definito; di conseguenza, se il tempo è un 'quanto' ognuna delle accennate espressioni dev'essere un 'quanto' determinato. Se poi, allorché dicano 'ieri', vogliono intendere questo: che cioè in un determinato tempo trascorso avvenne questo fatto, allora essi cadono vieppiù nella pluralità;
129 senza dire, infine, che se dobbiamo introdurre nuove categorie per il semplice fatto che inseriamo una cosa in un'altra — come qui 'ciò che si trova nel tempo' — partendo dal criterio d'inserire una cosa in un'altra, noi andremo scoprendo sempre nuove e numerose categorie. Ma se ne parlerà più chiaramente nella trattazione che segue sulla categoria del 'dove'.

130 XIV. — Il 'dove': nel Liceo; nell'Accademia. Ora, l'Accademia e il Liceo sono, in tutti i casi, luoghi e parti di luogo proprio come il 'sopra' e il 'sotto' e il 'qui' ne sono specie o parti; se c'è una differenza, gli è che i primi
131 sono più determinati. Ora se il 'su' e il 'giù' e l''in mezzo' sono luoghi — per esempio, Delfi, 'al centro' — e così pure ciò che sta al di là del centro come Atene e il

Liceo e via dicendo, perché dobbiamo cercare ancora, oltre il luogo, una nuova categoria, specie se riteniamo che in ognuna delle precisazioni ora fatte non abbiamo indicato altro che un luogo? Ma se noi intendiamo che una cosa è nell'altra, noi non esprimiamo qualcosa di unitario, non diciamo qualcosa di semplice. Inoltre, se diciamo 'costui è qui', noi generiamo così una specie di rapporto 'di questo in quello', un rapporto di luogo contenente rispetto a ciò che esso contiene; perché allora non ricorriamo al relativo, se dal rapporto tra l'uno e l'altro è stata generata qualche cosa? E ancora: in che differisce 'qui' da 'in Atene'? Essi intanto ammetteranno che l'indicativo 'qui' addita un luogo; dunque anche 'in Atene'; dunque 'in Atene' si riferisce al luogo. 132 133

Inoltre: se il semplice locativo avverbiale 'in Atene' vale l'intera proposizione col suo complemento 'è in Atene', allora oltre al 'luogo' è stata applicata altresì la categoria 'è'; ma non è ammissibile tanto, proprio come non l'espressione 'è qualità' ma semplicemente 'qualità' basta a far la categoria. 134

Ma, a prescinder da tutto questo, se 'ciò che è nel tempo' e 'ciò che è nel luogo' dovessero esser considerati a sé, a parte dal tempo e dal luogo, perché allora anche 'ciò che è nel vaso' non dovrebbe costituire una nuova categoria; e così pure un'altra 'ciò che è nella materia'; e 'ciò che è nel soggetto' un'altra ancora; e così pure la 'parte nel tutto' e 'il tutto nella parte' e 'il genere nella specie' e 'la specie nel genere'? E, di questo passo, abbiam voglia noi di categorie! 135

XV. — Ma in ciò che è detto 'agire' si possono fare le seguenti osservazioni. Dicono: Poiché dopo la essenza v'è quel che è nell'essenza, quantità e numero (e il 'quanto' è un genere a sé, distinto); poiché v'è pure, nell'essenza, la qualità (e il 'quale' è distinto ancor esso), così essendovi l'azione, l'agire è un genere a sé, distinto. Ora, l''agire' ovvero l''azione' donde viene l'agire, va pensato 136 137

proprio come la qualità donde viene il qualificato? Collocheremo in questo campo 'azione', 'agire', 'agente'? O agire e azione van compresi in una unità sola? Veramente, l'agire e l'agente, sí, la lascian vedere meglio tale unità; non cosí, invece, l'azione. Solo che l'agire significa, in concreto, essere in una data azione, vale a dire, nel vivo della forza operante. Risulterebbe, allora, che la categoria, la quale, dicono, viene osservata nell'essere, sia piuttosto la forza operante, come, nell'altro caso, la qualità si trova anch'essa nell'essere come movimento: e un unico genere sarebbe il moto degli esseri. Infatti, se la qualità, nell'essere, è qualcosa di unitario e cosí qualcosa di unitario è la quantità e altrettanto è la relazione nel suo rapporto di 'altro ad altro'; se, allora, il moto è pur esso nell'essere, perché mai il moto non basta da solo a costituire un genere unitario?

XVI. — Ove mai si obietti che il movimento sia un atto incompiuto, non ci sarebbe nulla di male a far avanzare l'atto al primo posto ed assegnargli come sottospecie, imperfetto com'è, il movimento; come dire, a un di presso: il contenuto del movimento è atto, con l'aggiunta riserva dell''imperfetto'. La parola 'imperfetto' la si addossa al moto non già ad escludere 'atto'; ché anzi esso è atto, in tutti i casi, solo che ha sempre un suo rinnovellarsi perenne; e questo reiterarsi non mira a raggiungere un'attuazione, poiché questa è già lí presente, ma solo ad esprimer la sua forza in qualcosa che sia nuovo dopo di esso; e nel momento del compimento non è il moto che giunge a compimento ma la cosa cui il moto tendeva. Ad esempio, il cammino è cammino sin dal suo punto di partenza; ma se si debba percorrere uno stadio e non lo si abbia ancora percorso, l''incompiuto' non ha che fare né col cammino né col movimento ma si riferisce unicamente a quella data quantità di cammino: al contrario, un cammino, quanto che sia, rientra già nel movimento: colui che si va movendo, ha già compiuto un movimento; colui che sta tagliando ha già tagliato. E come quello che noi chiamiamo atto non ri-

chiede tempo, così neppure il movimento, per sé, ne ha bisogno, se non in quanto si estende sino a un dato limite; così, se l'atto ha luogo nell'estra-temporale, tant'è pure del movimento, del movimento, dico, preso così nell'assoluto. Ma se il moto, per il semplice fatto che esige la continuità, dovesse rientrare, assolutamente, nel tempo, allora persino quella visione dello Spirito che non interrompe il suo atto, nella continuità dell'eterno, dovrebbe rientrare nel tempo!

144 Una prova di ciò la offre quella famosa assurdità che pretendeva esser sempre possibile levare da qualsiasi movimento una frazione e che non ci fosse né un principio del tempo in cui e da cui esso cominciasse né un principio del movimento stesso ma ch'esso fosse divisibile a ritroso, infinitamente; onde avverrebbe che un movimento appena appena cominciato abbia luogo da un tempo infinito e che il tempo stesso sia infinito, a ritroso. 145 Certo, questa assurda conseguenza è dovuta alla pretesa di separare l'atto dal movimento e di sostenere che il primo abbia luogo nell'estra-temporale e che l'altro esiga il tempo; e precisamente non solo il movimento preso nella sua estensione ma ci si vede costretti a determinare come una quantità estesa il suo essere in generale; benché si sia d'accordo anche da parte loro a che il 'quanto' sia presente al moto solo come qualcosa di accidentale o si tratti di moto di un giorno o di altro tempo qualsiasi.

146 Francamente, come l'atto ha luogo nell'estra-temporale, così nulla impedisce che anche il movimento si sia iniziato nell'estra-temporale; il tempo, poi, in tanto interviene in quanto il movimento è divenuto una determinata grandezza; giacché essi sono d'accordo a far intervenire mutazioni anche in seno all'estra-temporale con quella loro espressione: 'come se non si desse alcuna mutazione anche repentina'. Orbene, se tanto vale per il mutamento, perché non dovrebbe valere altresì per il movimento? Ma in questa frase il movimento è concepito non già bell'ed eseguito; poiché di un movimento compiuto non si saprebbe più che fare.

147 XVII. — Ma se uno obietti che né l'atto né il moto esigano, di per se stessi, un genere particolare ma che si rifacciano, invece, al genere del ‘relativo’ — poiché l'uno è atto di un soggetto potenzialmente attivo, l'altro è atto di un potenziale soggetto mobile in quanto poi è veramente 148 mosso — c'è da rispondere, allora, che le cose relative vengono, sí, generate dal rapporto stesso ma non tuttavia per il semplice fatto che una cosa vada posta in riferimento a un'altra. Una volta che sia ammesso in una cosa un carattere di esistenza, quale che sia, o di appartenenza o di relazione a un altro, questa data cosa non cessa di serbare almeno quella natura avuta in sorte prima che sorgesse il 149 relativo. Ora questo nostro atto e moto — pur essendo il comportamento di un'altra cosa — non vengono peraltro dispogliati di quel loro ‘essere’ anteriore ad ogni relazione e 150 di quel loro ‘esser pensati’ di per se stessi. Altrimenti, con un simile criterio, tutto sarebbe ‘relazione’; in ogni caso, infatti, una qualsiasi cosa può riferirsi a un'altra qualsiasi, come avverrebbe anche nell'àmbito dell'Anima. E persino l'azione e l'agire, perché non dovrebbero rifarsi al ‘relativo’? Perché, in tutti i casi, essi si traducono o in moto o in atto. 151 Ma se essi riporteranno l'azione al relativo e porranno invece l'agire come un genere unitario, perché allora non fanno rientrare anche il movimento nel relativo, ammettendo invece l'‘esser mosso’ come un genere unico, a sé; perché, domando, non dovrebbero dividere l'‘esser mosso’ (che si presenta unitario) in due rami, nelle sottospecie dell'‘agire’ e del ‘patire’, invece di enunciare, come fanno ora, due generi distinti: uno dell'‘agire’, l'altro del ‘patire’?

152 XVIII. — Un'altra triplice disamina è se essi, nell'àmbito dell'‘agire’ vogliano ammettere una differenza tra atti e movimenti e sostengano che gli atti sorgano repentini o istantanei, e che i movimenti, invece, rassomiglino al ‘tagliare’, a quel tagliare, intendo, che si svolge nel tempo; ovvero se debbano essere tutti quanti movimenti o sempli- 153 cemente legati al movimento; se, inoltre, le azioni siano tutte

relative a un 'patire' o ve ne siano ancora di quelle sciolte, per esempio: andare o parlare; e se queste relative al 'patire' sian tutte 'movimenti' e le sciolte, al contrario, siano atti; o se nelle une e nelle altre vi sia tanto l'atto quanto il movimento. Cosí, essi potrebbero riconoscere pure nel camminare — che è sciolto — il movimento, e invece nel pensare — che non rechi con sé il paziente — un atto: cosí, almeno, io penso. O c'è da disconoscere affatto l''agire' sia nel pensare sia nell'andare. Intanto, se questi non rientrano nell''agire', bisogna ben precisare dove rientreranno. Ma, forse, il pensare è relativo al pensato proprio come l'atto del pensare; cosi pure l'atto del percepire è relativo al percepito; ora, se in tal caso l'atto del percepire è relativo al percepito, perché allora il percepire, di per se stesso, non deve più riferirsi al percepito? Ma anche la sensazione — che importa una relazione a un'altra cosa — sta certamente in rapporto con quest'altra cosa; però, a prescindere da questo rapporto, essa ha in sé qualcosa: l'essere, cioè, attività o passione. Ora, se già la passione è in sé qualcosa che prescinde dal fatto che ha un suo soggetto e una sua causa, allora anche l'atto è qualcosa di altro, di per se stesso. 154 155

Cosí, peraltro, il camminare che comporta, di per se stesso, l'appartenenza a un soggetto (e altresí ai suoi piedi) e l'esigenza di una causa, possiede pure la proprietà di essere movimento. Cosí pure il pensiero, oltre ad essere un 'relativo', possiede la proprietà di essere movimento o atto. 156

XIX. — Ma si deve esaminare altresí la questione di certe determinate attività, incomplete, all'apparenza, se non acquistano una dotazione di tempo, a tal punto che vanno di pari passo col movimento: il corso del vivere, ad esempio, e la vita. Poiché, certo, solo in un tratto di tempo compiuto sta il corso vitale di ogni singolo essere; e la vita beata è una forza operosa che non è racchiusa in un momento indivisibile ma si distende, quasi, com'è detto nella dottrina del movimento. In definitiva, vita e beatitudine vanno considerate, l'una e l'altra, come movimenti; il movimento, poi, 157 158

è qualcosa di unitario e un genere unico, solo che noi consideriamo che con lo stesso diritto del 'quanto' e del 'quale', i quali si trovano nell'essenza, si trova, accanto ad essa, an-
159 che il movimento; anzi, se piace, distinguiamo moti corporei e moti dell'anima, ovvero moti che escono dai soggetti stessi e moti che giungono loro da soggetti esteriori, ovvero moti spontanei del soggetto stesso e moti provocati da altri: e potremmo chiamare 'azioni' i moti spontanei sia vincolati a cose esteriori, sia sciolti da ogni vincolo, e passioni, invece, quelli che sono provocati da altri.

160 Nondimeno, anche i movimenti che operano su altri soggetti sono identici ai movimenti provocati da altri: il taglio, ad esempio, o visto da parte di colui che taglia o nella cosa tagliata, è unico e identico; diverso è, unicamente, il ta-
161 gliare e il venir tagliato. Ma, forse, il taglio visto da parte di colui che taglia e visto nella cosa tagliata non è affatto unico e identico; al contrario, il tagliare consiste nel fatto che in séguito a una data forza operante insieme col movimento nasce — come un successore che subentri — un movimento novello nell'oggetto tagliato.

162 O, forse, la differenza non investe il fatto stesso dell'esser tagliato ma un secondo movimento che vi si aggiunge quasi come un dolore; poiché il 'patire' s'esprime nel dolore. Bene: ma se non c'è proprio dolore? Che resta, allora, se non la forza operante di un agente, forza che si esplica in quel dato oggetto? Così infatti procede l''agire' inteso in
163 questo senso. E l''agire' in tal caso si presenta in due aspetti: il primo consiste in sé, il secondo in altrui; e cade allora la differenza tra 'agire' e 'patire', ma l'agire che si esegue in altrui ingenera l'opinione di due distinti: da
164 un canto 'agire', dall'altro 'patire'. Così, ad esempio, anche lo scrivere, per quanto abbia luogo in altro, non esige il 'patire', giacché eccettuando l'atto dello scrivente non produce, sulla tavoletta, nient'altro più che possa assomigliarsi a un dolore; e se si dice 'la tavoletta è stata scritta', questo
165 non significa già il soffrire. Anche nel 'camminare', sebbene esista una terra sulla quale si cammina, non si va certo

a pensare a una sua sofferenza! Per contro, se si cammina sul corpo di un animale, subentra subito il pensiero del soffrire: in quanto che si pensa, ragionando lí per lí, al dolore che è sopraggiunto, non già al cammino stesso; altrimenti, si sarebbe avuto anche prima questo pensiero. Tant'è, in ogni caso: quanto all' 'agire' si deve ammettere un unico genere che comprende altresí il 'patire', purché questo sia inteso come puro contrapposto. Invece, quel che è detto propriamente 'patire' è un accadimento che segue piú tardi e non è già il semplice contrapposto come l'esser bruciato è pura forma passiva contrapposta all'attivo 'bruciare'; no, ma un accadimento risultante dall'unità stessa 'bruciare-esser bruciato', il fatto in sé, insomma, sia esso dolore o che so io: ad esempio, consumarsi. — Che dire, allora, se uno s'adopera ad ottenere proprio questo fine si da far dolorare? In siffatto caso, non son forse distinti l'agente e il paziente? Anche se un'attività unica genera i due stati diversi, c'è sempre tuttavia colui che agisce e colui che patisce. — Ecco, nell'attività non è contenuta piú l'intenzione di far dolorare; ma essa produce qualcosa di nuovo per cui fa dolorare, qualcosa che, avveratasi in colui che dolorerà, crea — unitaria e identica qual è — una novità: la sensazione dolorosa. 166 167

— Come? Ciò che è divenuto unitario, prima ancora di provocare dolore o, via, senza produrre affatto affatto dolore, non è dal canto suo 'passione' di colui in cui entra, come, ad esempio, l'udire? — No, non è passione l'udire né è passione, in genere, il percepire; bensí l'essere in balía del dolore significa entrare in una passione che non sia semplicemente contrapposta a un agire. 168

XX. — Ma, per quanto possa non essergli semplicemente contrapposta, nondimeno, diversa com'è dall' 'agire', la passione non rientra nel medesimo genere dell' 'agire'! — Gli è che se entrambi sono movimento, essi rientrano nello stesso genere come, ad esempio, l'alterazione è un movimento in rapporto al qualitativo. — Ebbene, dal mo- 169 170

mento che l'alterazione proviene dalla qualità, si avrà azione ed agire mentre l'agente resta impassibile? — Ecco, ove mai egli sia impassibile, la qualità resta nell' 'azione'; ove mai invece, esercitando la sua forza su di un altro — battendo, per esempio — ne subisca anche l'influenza, la 171 sua non è piú un'azione. — Intanto, nulla impedisce che l'agente patisca a un tempo anche per conto suo. E allora, se nello stesso agire si produce il patire — per esempio, se si soffrega qualcosa — perché esso è detto 'agire' piuttosto che 'patire'? Ecco, perché subisce uno sfregamento di ri- 172 torsione e ne patisce lui pure. Dobbiamo allora, per questo moto di reazione, affermare altresí due movimenti in lui? Come potrebbero essercene due? Ma no, si tratta di un unico movimento. Pure, in che modo lo stesso movimento è azione e passione? È azione anche in questo senso che viene da un altro, ma in quanto opera su di un altro, esso è passione, 173 pur restando sempre il medesimo. O dobbiamo considerarlo piuttosto come un secondo movimento? E come un movimento d'alterazione porrà il paziente in uno stato diverso e lui, l'agente, non ne subirà la passione? Poiché in qual modo potrebbe subire la passione dell'azione ch'egli esegue in un altro? Forse il fatto che il movimento abbia luogo in un altro provoca il patire, qualche cosa, cioè, che dal punto 174 di vista dell'agente era 'non-patire'? Frattanto, se da un canto la ragione formale del cigno imbianca il suo piumaggio e, d'altro canto, il cigno s'imbianca sin dal suo nascere, diremo noi che 'patisce' mentre egli muove verso la sua essenza? Ma se esso s'imbianca pure posteriormente, dopo la nascita; e se una cosa fa crescere un'altra e quest'altra 175 si accresce, la cosa cresciuta patisce? O ammetteremo la passione unicamente nella qualità? Bene: se qui una cosa produce bellezza, lí un'altra cosa se ne abbellisce, la cosa abbellita ne soffre? E se ciò che produce bellezza s'appanna o scompare, persino, come lo stagno, e l'altro si fa piú nobile — il bronzo — diremo che il bronzo patisce e lo stagno 176 agisce? E in che senso il discente 'patisce' mentre entra in lui la virtú dottrinale dell'agente? O perché mai parlare

di passività se quella forza, ch'io sappia, è unitaria? — Ma non è essa, la forza, la passività; solo chi la riceve sarà passivo. — E il patire allora è preso in un senso qualunque; poiché esso non può consistere in questo che il discente non abbia esercitato un suo intimo lavorio; ché l'apprendere, né più né meno che il vedere, non è un colpo che si riceve: esso consiste in una presa di possesso, in una conquista conoscitiva.

XXI. — A qual segno, allora, potremo riconoscere il 'patire'? Non sarà certo per questo che la forza operante viene da un altro, se colui che riceve la forza operante la può far propria come per trasmissione. O, forse, il patire è solo là dove non c'è forza operante ma esclusivamente passione? Che significa il fatto che il paziente si fa più bello e, invece, la forza operante ha la peggio? E se taluno esercita una influenza perversa e predomina su di un altro senza scrupoli? Nulla vieta che la forza operante sia turpe e la passione bella. Insomma, a qual segno la distingueremo? A questo, forse, che mentre l'agire opera su altrui di per se stesso, il patire, invece, trapassa da un soggetto in un altro? Com'è il caso, allora, di quella forza operante che esce, sì, dal soggetto stesso, ma non trapassa in un oggetto estraneo come il pensare, l'opinare? Pure, c'è il caso che ci si accenda da noi stessi in séguito a una riflessione o a uno scoppio d'ira dovuto a un giudizio senza che nulla prema dal mondo esterno! E, forse, l'agire — o sia qualcosa che resti nel soggetto stesso o passi in un oggetto estraneo — non è altro che 'movimento sorgente da lui stesso'? E che è allora la bramosia ed ogni specie di tendenza? La tendenza viene eccitata dal suo oggetto, tranne che non si faccia caso a ciò donde mosse l'eccitazione, e si badi solo al fatto ch'essa s'è destata solo dopo quell'oggetto. In che differisce, allora, la tendenza da un colpo che si riceve o da un urto che ci manda a terra?

Forse si vuol distinguere le tendenze, facendo le une 'azioni' — quelle, cioè, che sono al séguito dello Spirito —

177 178 179 180 181 182

le altre, invece — quelle che ci traggon giú — ‘passioni’? Il ‘patire’ poi non si contrassegna già per la sua origine esteriore o interiore al soggetto stesso (del resto, una cosa 183 può agire anche nell'àmbito di se stessa), ma solo allorché un essere, senza contribuire in nulla da parte sua, sperimenta un'alterazione che non incide sulla sua essenza, un'alterazione, precisiamo, che la fa trapassare a uno stato peggiore, o, via, non migliore: in un'alterazione cosí intesa 184 noi ritroviamo la passione e il patire. Frattanto, se l'esser riscaldato significa acquistar calore, e questo a volte contribuisce all'essenza e a volte no, allora ‘patire’ e ‘non-185 patire’ risulteranno una stessa cosa! Come si fa a non ammettere che l'esser riscaldato è duplice? Ecco: il venir riscaldato, allorché contribuisca all'essenza, è in grado di contribuire all'essenza anche allora che il paziente sia un soggetto diverso: per esempio, il bronzo viene riscaldato e patisce ma l'essenza è la statua, la quale peraltro non era 186 riscaldata in quanto statua se non accidentalmente. Ma anche se il bronzo s'è fatto piú splendente dal punto di vista del riscaldamento o proprio in virtú del venir riscaldato, non c'è nulla di male a dire ch'esso ‘patisce’; poiché il patire è duplice: l'uno consiste nel divenir peggiore, l'altro nel divenir migliore oppure né migliore né peggiore.

187 XXII. — Cosí dunque il patire nasce per il fatto che un essere reca in sé un movimento (l'alterazione) il quale corrisponde appunto, come che sia, a un mutarsi; l'agire, allora, significa o avere in sé un movimento sorgente di per se stesso o avere quel movimento che approda a un termine diverso e comincia da colui del quale si esprime l'agire. 188 Veramente, il moto è in entrambi: però, la differenza che distingue l'agire dal patire consiste in questo che l'agente, in quanto agente, si serba immune da passione mentre il patire consiste nel cadere in uno stato diverso dal precedente senza che l'essenza del paziente ne tragga nulla per il suo essere; ché, anzi, se nasce una data essenza, il pa-189 ziente è qualcosa di diverso da essa. Per concludere, la

stessa cosa diviene, in un certo rapporto, 'agire', in un cert'altro 'patire'; mi spiego: considerata in questo è un 'agire', in quello è un 'patire', poiché questo e quello son disposti in un dato atteggiamento — ma il movimento è sempre uno e medesimo — a segno che entrambi sono, sembra, 190 dei relativi, in quanto l'agire si riferisce al patire, dal momento che la stessa cosa in questo è agire e in quello è patire, e ciascuno dei due è considerato non già in se stesso ma di pari passo, rispettivamente, con l'agente e col paziente: 'questo muove e quest'altro è mosso' e l'uno più 191 l'altro fa due categorie; così pure: 'questo imprime a quest'altro un movimento, e quest'altro lo riceve' fa concludere che ricevere e dare sono pure un relativo. Oppure, se colui che ha ricevuto 'ha' — come si dice 'avere un colore' — perché egli non deve 'avere' altresì movimento? Tant'è pure del movimento sciolto com'è quello del camminare: 'quel dato soggetto ha un cammino'; ed anche: 'egli ha un pensiero'.

C'è poi da esaminare se il premeditare sia un agire e 192 se l'ottenere provvidenza sia un patire; giacché la premeditazione (provvidenza) opera su di un altro e si muove intorno a un altro. Ora, neppure il premeditare è un agire anche se questo pensare investa un altro essere, né il fatto di esser pensato è un patire. Né, ecco, il pensiero stesso è un agire, poiché il pensiero non opera propriamente sull'oggetto pensato ma s'aggira intorno a lui; non si tratta di azione, assolutamente; né poi dobbiamo chiamare 'azioni' 193 tutte le forze operanti e dire che agiscono in un certo campo; l'azione, se mai, è solo accidentale. — Che cosa? Se, camminando, si traccian delle orme, questo, per noi, non deve esser un agire? — Sì, ma esse derivan dal fatto che uno è pur qualche altra cosa oltre che camminante! O, via, si tratta qui 194 di un agire accidentale e, precisamente, di una forza che opera in modo accessorio poiché quella persona non mirava certo a tracciar delle orme. Del resto, anche degli esseri inanimati noi diciamo che agiscono, che il fuoco, ad esempio, riscalda; e diciamo pure: 'la medicina ha prodotto il suo effetto'. Ma su questo ce n'è abbastanza.

195 XXIII. — Ma per quel che concerne l'‘avere’, se l'‘avere’ va inteso in più sensi, perché i modi dell'avere non dovranno esser riportati tutti a questa categoria? Ond'è che vi rientrerebbero altresí il ‘quanto’ poiché ha grandezza e il ‘quale’ poiché ha colore e il padre (e simili) poiché ha il 196 figlio e il figlio poiché ha il padre. E, in generale, per tutto ciò che significa possesso, se si fa rientrare tutto il resto nelle categorie studiate e si limita la categoria dell'avere solo alle armi, ai calzari e a ciò che s'indossa sul corpo, in un primo momento si vuol ricercare il perché di tale distinzione: perché, inoltre, chi ha di tali cose fonda una categoria a sé, chi per contro brucia o taglia o affossa o getta non ne fa un'altra o più altre? Se è per il fatto che queste cose s'indossano, allora anche se il mantello giaccia sul letto ci sarà una nuova categoria diversa, anche se uno se ne stia lì tutto imbacuccato.

197 Se, per contro, l'‘avere’ è proprio in funzione di possesso e di comportamento, tant'è pure, s'intende, di tutte le altre cose di cui si esprime l'‘avere’ ond'esse van fatte risalire al comportamento, dove che sia, una buona volta, tale comportamento; poiché allora, in ciò che si ha, non c'è più da far differenze.

198 Comunque, se l'espressione ‘aver qualità’ è vietata in senso categoriale per il semplice fatto che col termine ‘qualità’ s'è già detto abbastanza, allora dovrebbe esser vietata anche l'espressione ‘aver quantità’ poiché basta la categoria della quantità e così pure ‘aver parti’ poiché si afferma già, così, la categoria dell'essenza; ma allora perché dovrebbe avere valore di categoria l'espressione ‘avere le armi’, se in essa è già stabilita la categoria dell'essenza in cui queste rientrano? Certo, calzari ed armi sono ‘essenza’. Ma in qual modo, parlando in generale, l'espressione ‘questi ha le sue armi’ ha un valore semplice e rientra in una unitaria categoria? Poiché questa espressione non significa altro che ‘essere armato’!

199 E poi, tale espressione categoriale vale solo per un vivente o anche se si tratti di una statua che abbia le sue

armi? Perché, pare, in ognuno di questi due casi 'avere' ha un senso diverso e, vorrei dire, semplicemente omonimo; tant'è vero che anche l'espressione 'è ritta', nell'uno e nell'altro caso, non ha lo stesso valore. Aggiungi, infine: ciò che s'applica in pochi casi come può pretendere, ragionevolmente, un genere categoriale tutto per sé?

XXIV. — Ma quanto alla 'giacitura', si applica, anch'essa, a pochi casi: star coricato, star seduto; eppure il 'giacere' non è di quei termini che si adoperano da soli, semplicemente; si dice, per contro: 'egli giace in una certa posizione' e 'giace in un dato atteggiamento'. E intanto l'atteggiamento è già una cosa diversa; e poi se il 'giacere' non vuol significare altro che 'egli si trova in un luogo', una volta che sia stato detto e l'atteggiamento e il luogo, a che scopo costringere in un nuovo genere due vecchie categorie? Senza dire, poi, che se l'espressione 'è seduto' indica un'attività, essa va collocata tra le attività (nella categoria dell''agire'); se invece è una passione, essa va collocata nello stato del patire o nel momento stesso del patire. Del resto, l'espressione 'sta coricato' che altro significa se non 'sta su', proprio come l'espressione 'sta giù' o 'sta in mezzo'? E poi, se l'adagiarsi a letto rientra nel relativo, perché non vi rientra anche colui che se ne sta lì coricato? Del resto, c'è pure lì, nel letto, il posto di destra e pure chi sta a destra e chi sta a sinistra. Ma, su questo, basti. 200 201

XXV. — Avverso coloro che ammettono quattro categorie e una quadruplice ripartizione in 'sustrati', 'qualità', 'modalità' e 'relazioni modali' e pongono al di sopra di tutto questo un comune 'qualcosa' abbracciando tutte le cose in un genere solo, unitario — poiché proprio di questo 'qualcosa' comune e tuttavia al di sopra di tutte le categorie essi fanno il loro genere unico — ci sarebbe molto da dire. E, difatti, questo loro 'qualcosa' è tale da riuscire incomprensibile e impensabile finanche per loro e non si addice 202 203

204 né all'incorporeo né al corporeo; ed essi non hanno lasciato nessun carattere discriminante sí da potere in séguito, con esso, suddividere il 'qualcosa'; inoltre, questo 'qualcosa' o è essere o non essere: allora, se è essere, esso è una delle sue specie; se è non-essere, esso è l'essere che non è — e cosí via tra assurdità a non finire! Lasciamole da parte, per ora; esaminiamo, invece, la divisione in sé.

205 Assegnando, come han fatto, il primo posto ai sustrati e dando, in questo campo, alla **materia**, la precedenza sul resto, essi non fanno che porre su di uno stesso piano quel loro sedicente principio primordiale con ciò che tien dietro 206 a questo loro principio. Cosí, anzitutto essi affastellano in una sola unità le cose più alte con quelle più basse, pur essendo inammissibile che l'anteriore e il posteriore rientrino nel medesimo genere. Infatti, nelle cose in cui c'è l'anteriore e il posteriore, il posteriore desume l'essere dall'anteriore; invece, nelle cose che cadono sotto lo stesso genere, ciascuna trae, per il suo essere, una parte uguale 207 alle altre, dal genere; sempre che davvero il genere sia, necessariamente, quello in cui è espressa, come predicato, la quiddità delle specie. Poiché proprio essi stessi dovranno dire, penso, che dalla materia deriva l'essere alle altre cose.

Inoltre, computando come 'uno' il sustrato, essi non passano già in rassegna gli esseri ma vanno piuttosto alla ricerca dei principî degli esseri: eppure c'è una bella diffe- 208 renza tra enunciar principî ed enunciare esseri. Che se vogliono limitare l'essere unicamente alla materia e ridurre il resto ad 'affezioni' della materia, non bisognava allora preordinare un solo genere valido sia per l'essere sia per le altre cose, ed avrebbero fatto meglio a pronunziarsi per una distinzione tra 'essenza', da un canto, e 'affezioni' per tutto il resto e ad assoggettare poi queste ultime a una ulteriore divisione.

209 Però a quel loro distinguere in 'sustrati' da una parte e 'il resto' d'altra parte — quando poi il sustrato in realtà è unico e non tollera differenze se non nel senso di una divisione sul tipo di 'massa in parti' (per quanto l'affer-

mata continuità dell'essere non consentirebbe tale divisione) dovrebbe preferibilmente sostituirsi questa unica parola 'sustrato'.

XXVI. — In tutti i casi, però, quel preordinare a tutte le cose ciò che è semplicemente potenziale — la materia — invece di preporre la attuale forza operante alla potenzialità pura è, da tutti i punti di vista, una assurdità enorme. Poiché non è mai ammissibile che il potenziale passi all'atto, una volta che il potenziale si arroghi, tra gli esseri, il punto di partenza dell'ordinamento; ché, di certo, esso non può aumentare se stesso; ma o prima di lui deve esserci l'attuale, e questo potenziale, allora, non è più principio o, se essi li fan simultanei, dovranno porre i principî in balía della fortuna! E poi, se ne ammettono la simultaneità, perché non danno la precedenza all'attuale? E perché questo potenziale — ch'è poi la materia — è, in più alto grado, essere e non lo è invece l'attuale? Ma se l'attuale è posteriore, in qual modo è sorto? Ché, evidentemente, la materia non genera la forma — la materia non qualificata non genera qualità —; e dalla potenzialità non può venir fuori l'attualità, poiché altrimenti l'attualità sarebbe già contenuta in essa e addio semplicità! 210 211 212

Finanche il dio ha il secondo posto, per essi, dopo la materia; giacché egli è corpo e consta di materia e di forma. E donde mai gli viene la forma? S'egli l'ha anche senza aver la materia in quanto entra nella specie ideale dei principî ed è ragione incorporea, egli sarà proprio Iddio e, quindi, il principio creatore sarà incorporeo. Ma se egli, anche senza la materia, è composto nella sua essenza, in quanto è corpo, allora essi dovrebbero introdurre una materia novella, la materia del dio! Inoltre, in qual modo può esser principio la materia, se essa è già corpo? Perché è impossibile che un corpo non sia molteplicità; ed ogni corpo consta di materia e di qualità. Ma se questo loro corpo della materia va inteso in un senso diverso, essi allora chiamano corpo la materia solo per omonimia (equivocamente). 213 214

215 Se, per contro, l'elemento comune in tutto ciò che è corporeo è solo la tridimensionalità, tant'è riferirsi al corpo matematico; e se la tridimensionalità deve accompagnarsi pure alla solidità quello che essi definiscono non è più unitario. Di più, la solidità è un qualitativo o deriva dalla
216 qualità. Donde, poi, la solidità? E donde la tridimensionalità o chi distese in essa lo spazio? Non certo nella nozione della tridimensionalità può rientrare la materia, né in quella della materia può rientrare la tridimensionalità. Orbene, se la materia è già partecipe di una grandezza, essa non è più qualcosa di semplice. E poi, donde la sua unificazione? Poiché, certo, il corpo, in se stesso, non è unificazione ma, solo
217 per partecipazione all'unità, è uno. Occorreva senz'altro riflettere alla impossibilità di assegnare il primo posto su tutto alla massa, per darlo invece a ciò che è senza massa ed è uno, e, facendo dell'uno il punto di partenza, approdare poi al molteplice e movendo dall'essere privo di grandezza pas-
218 sare alle grandezze, se è vero almeno che non è dato spiegare la molteplicità senza che ci sia unità, né la grandezza, senza che ci sia l'essere privo di grandezza; se è vero ancora che la grandezza è unità non già perché sia una in se stessa ma solo per partecipazione all'uno e in séguito a un incontro di parti.

219 Occorre dunque che l'essere in senso primitivo e in tutto il suo valore preesista a ciò che è frutto di un incontro; altrimenti come avverrebbe questo incontro? E dovrebbero pure ricercare quale sia il modo di questo incontro; ché scoprirebbero, forse, ciò che è uno non già per un incontro casuale. Per casuale io intendo che una cosa non è una di per se stessa ma ad opera di un altro.

220 XXVII. — Ma, a conservare, sia pure in qualche altro modo, il principio di tutte le cose nella sua dignità, essi non avrebbero dovuto ammettere come principio né l'amorfo, né il soggetto a passione, né il privo di vita e di spirito, e l'oscuro e l'indefinito, né avrebber dovuto attribuirgli, per giunta, l'essere!

Sí, quel loro dio è introdotto unicamente per salvare le apparenze; ond'egli, traendo l'essere dalla materia, composto e tardivo com'è, si riduce piuttosto a 'materia atteggiata in un certo modo'! 221

Inoltre, se la materia è il sustrato, si esige necessariamente l'esistenza di un altro termine, che operando in essa e trovandosi al di fuori di essa, la predisponga quale fondamento di tutto ciò ch'esso le invia. Ma se Dio fosse immerso, lui pure, nella materia e vi soggiacesse e fosse nato finanche, dal canto suo, insieme con essa, non potrà piú predisporre come fondamento la materia né saprà lui stesso, in compagnia della materia, fare da sustrato; poiché a chi mai farebbero essi da sustrati, se non esiste piú uno che poteva predisporli come fondamenti, e se tutto è ormai consumato in questo sedicente sustrato? Il sustrato, voglio dire, è un relativo, relativo non già a quel che è in lui, ma a quel principio che, giacendo lí, opera su di lui. Il sustrato soggiace al non-sustrato, vale a dire a qualcosa di estrinseco; perciò questo è stato malamente trascurato. 222 223

Che se essi non sentono proprio l'esigenza di quest'altro termine — che venga dal di fuori —, se, invece, lui stesso, il sustrato, riesce a trasformarsi in tutte le cose, configurandosi variamente, come il mimo che, nella danza, crea sul suo essere ogni figura che vuole, allora esso non è piú semplicemente sustrato ma è già, di per se stesso, tutte le cose. Mi spiego: come il ballerino non fa da sustrato alle sue figure — ché le sue varie figure non sono che l'atto e la virtú di lui — cosí neppure questa sedicente materia può far da sustrato a tutte le cose, se le altre cose devono derivare da essa; o, piuttosto, le altre cose non potranno esistere, assolutamente, se è vero che esse non sono altro che 'materia atteggiata in una certa guisa' come le figure non sono altro che il ballerino atteggiato in una sua maniera. 224 225

Ma se le altre cose non riescono a raggiungere l'esistenza, allora né questa materia può fare, assolutamente, da sustrato né in specie far da sustrato agli esseri; ma se è materia, esclusivamente, per ciò stesso non sarà neppure mate- 226

ria; poiché la materia è un relativo. Il relativo, voglio dire, è riferito a un nuovo termine che sia però dello stesso genere, 227 come doppio a metà, non come essenza a metà! Ma 'ente a non-ente' come può essere relativo se non accidentalmente? Il rapporto però che corre tra l'essere in sé e la materia è rapporto di ente a ente. Difatti, se ciò che deve soltanto giungere all'essere è potenzialità (vale a dire non-essenza) allora anche la materia è non-essenza; di conseguenza, accade loro che mentre biasimano altri di fare essenze delle non-essenze, essi stessi poi fanno non-essenze 228 delle loro essenze! Il mondo cioè, in quanto mondo, non è essenza. Un bell'assurdo, poi, che la materia — che è il sustrato dei corpi — rientri nell'essenza, e i corpi, invece, non siano, a più forte ragione, essenze, e, più ancora di tali corpi, che il mondo non sia essenza: quel mondo che, a loro dire, sarebbe essenza esclusivamente sotto questo punto 229 di vista, in quanto cioè esso è parte del sustrato; un assurdo, aggiungi, che il vivente non tragga dall'anima la sua essenza ma unicamente dalla materia e che l'anima non sia altro che affezione della materia e, rispetto a questa, posteriore! Da chi mai, allora, la materia ha ricevuto l'animazione e, via, l'anima stessa la sua esistenza reale? In qual modo, poi, la materia a volte diventa corpo e per un altro 230 tratto di essa si fa anima? Francamente, anche se la forma subentri, donde che sia, giammai la materia potrà divenire anima — per quanto le si aggiunga qualità — ma solo 'corpi inanimati'; se invece qualcosa plasmi la materia e crei l'anima, prima ancora dell'anima nascente ci sarà l'Anima creatrice.

231 XXVIII. — Ma sí; pur avendo tanto da dire contro siffatta supposizione, noi vogliamo offrire qui un po' di tregua temendo non sia fuor di luogo tanta appassionata polemica contro si palmare assurdità, sol se si provi com'essi assegnino il primo posto al non-essere quasi fosse l'essere nel più alto valore del termine e facciano primo ciò che è ultimo.
232 Causa di tanto è il fatto che per essi la sensazione si ar-

roga il posto di guida — e degna di fede, per giunta — a fondar principî e ogni altra istanza; poiché dapprima credono che i corpi siano davvero gli esseri, in un secondo momento, timorosi del loro mutuo cambiamento, sono indotti a pensare che quanto persevera sotto di loro sia, proprio questo, l'essere, come se uno volesse ritenere come essere piuttosto lo spazio che i corpi e ritenesse questo, appunto perché lo spazio non è soggetto a perire.

Nondimeno, anche se questo la duri sotto i corpi, occorreva, peraltro, che essi non ritenessero quale ente una qualsiasi cosa che perseverasse, ma che scrutassero in precedenza le proprietà da applicare all'essere verace perché a tali realtà spetta già, per conto loro, il perseverare in eterno. Né, per certo, un'ombra ove mai accompagnando non so che mutevole oggetto, perseveri tuttora, sarebbe, essa, da piú dell'oggetto stesso! 233

Il mondo sensibile, poi, pur in compagnia di quel loro sustrato e di chi sa quante altre cose, riuscirebbe, sí, nel suo complesso, un ente sempre piú pletorico in confronto di una singola parte contenuta in esso. Ma, naturalmente, se il mondo fosse davvero l'essere totale, come potrebbe allora il sustrato far da piedistallo, proprio lui che è non-essere? 234

Piú di tutto, inoltre, sorprende il fatto che, nonostante la loro fiducia, caso per caso, nella sensazione, essi finiscono per ammettere come essere ciò che non è dato raggiungere per via di sensazione: non è giusto, dico, che essi gli attribuiscano la resistenza, poiché questa è qualità. Se credono di coglierlo con lo spirito, è ben strano siffatto spirito che dà alla materia la precedenza su di sé, dopo averle elargito quell'essere che non ha dato, invece, a se stesso! Cosí, se per essi lo Spirito non esiste realmente, come potrà esser degno di fede allorché si esprima su istanze piú proprie e reali di lui, e alle quali egli non è in nessun modo affine? 235 236

Frattanto, su tale natura e sui sustrati s'è già trattato anche in altri momenti, bastevolmente. 237

XXIX. — Ma per quel che riguarda i qualificativi, essi li devono ben distinguere dai sustrati; ed essi lo riconoscono; ché, altrimenti, non darebbero loro, nel computo 238 che ne fanno, il secondo posto. Se son distinti, allora, dovrebbero altresí, dal canto loro, essere semplici, vale a dire, non composti, vale a dire ancora, non avere materia, in quanto sono qualificativi: tant'è, infine, dirli incorporei e dotati di efficacia; la materia, invero, nel suo patire, soggiace alla loro forza.

239 Ma se i qualificativi sono composti, riesce assurda, anzitutto, la loro divisione, in quanto che prima pone di fronte, distinti, semplici e composti e poi fa cadere anche questi ultimi sotto un genere unitario; inoltre, essa pone insieme l'un genere nell'altro, come se, volendo suddividere la scienza, uno classificasse cosí: questa parte è grammatica; quest'altra parte è grammatica piú qualche altra aggiunta. 240 Se essi peraltro nei qualificativi vedono una materia qualificata, in primo luogo essi se ne verrebbero, cosí, con delle forme già legate alla materia: intanto non potrebbero, queste, produrre un composto entrando semplicemente nella materia, ma prima ancora del composto da produrre, esse consteranno già di materia e di forma: di per sé, dunque, esse non sono né forme né ragioni formali!

241 Ove mai dicano che le ragioni formali non siano altro che materia atteggiata in una sua maniera, è chiaro ch'essi ridurranno le qualità a maniere d'essere relative e si vuol 242 sistemarle, allora, nel quarto genere. Ma se questa relazione è diversa, qual è poi la differenza? Si capisce, ecco, che la maniera d'essere, in questo caso, ha un piú alto grado di esistenza; per quanto, poi, se mancasse, proprio lí, nella 'maniera d'essere', l'esistenza, a che scopo l'annoverano come un genere o una forma? Che, per certo, non possono cadere sotto lo stesso genere l'essere e il non-essere.

243 Che è, insomma, questa 'maniera d'essere' che si applica alla materia? Una delle due: o è essere o è non-essere. E, se è essere, essa deve presentarsi assolutamente incorporea; ma se è non-essere, essa è un termine vuoto e nient'altro che materia; e la qualità sfuma nel nulla. Ma neppure la 'ma-

niera d'essere' è qualche cosa: perché questa, in un grado ancora maggiore, è non-essere. E in un grado di gran lunga maggiore è un nulla quella ch'essi chiamano la quarta categoria. Unico essere, allora, la materia. Bene. Chi è che l'afferma? Non verrete a dirmi che è la materia stessa, tranne che essa, atteggiata in una sua maniera d'essere, sia lo Spirito. Eppure la 'maniera d'essere' è un'aggiunta vuota. Dunque, la materia nuda e cruda esprime tali cose e, per giunta, le comprende! E poi, se ella esprimesse cose sagge, sarebbe un prodigio la maniera ond'ella e pensa e compie le opere dell'anima senza avere né spirito né anima; se, per contro, ella parlasse stoltamente e si arrogasse un essere e una potenza che non ha, a chi mai dovremmo far risalire tale stoltezza? 244 245

A lei stessa, ecco, s'ella parlasse. Ma, in realtà, essa non parla e colui che parla, in tanto parla così in quanto attinge molto da essa ed è dedito completamente ad essa; se pur abbia un'anima, egli giace nell'ignoranza di se stesso e di quella potenza che sa dire il vero su cose di tal genere. 246

XXX. — Ma, passiamo alle 'maniere d'essere': non ha senso forse porre al terzo posto o dove che sia queste 'maniere d'essere' dal momento che tutte le cose sono 'maniere d'essere' della materia. Essi, intanto, sosterranno che c'è una differenza tra l'una e l'altra maniera d'essere: altro è che la materia s'atteggi, così e così, in una sua determinata maniera di essere; altro è, invece, il caso delle maniere d'essere, prese in loro stesse; si aggiunga, poi, che da un canto si hanno qualità nella materia atteggiata in un certo modo, d'altro canto si hanno 'maniere d'essere' nelle qualità. Ma se le qualità dal canto loro non sono altro che materia atteggiata in un certo modo, ecco che di bel nuovo le maniere d'essere, per loro, rientrano senz'altro nella materia e si fermano in essa. 247 248 249

Come però la 'maniera d'essere' diventa categoria unitaria se corre tanta differenza tra l'una e l'altra di esse? Come, mi domando, il tricubito e il bianco possono rientrare in una categoria unitaria, se il primo è quantità e il 250

251 secondo è qualità? E come vi rientreranno pure il ‘quando’ e il ‘dove’? E in qual maniera, insomma, saranno tutte ‘maniere d’essere’ le espressioni ‘ieri’, ‘un anno fa’ ‘nel Liceo e nell’Accademia’? E, in generale, in qual maniera il tempo è una ‘maniera d’essere’? Francamente, questa non s'addice né al tempo preso in se stesso né alle cose che rientrano direttamente nel tempo, né a quanto rientra nello spazio, né allo spazio.

252 Quanto all’agire, poi, come farne una ‘maniera d’essere’? Certo, l'agente non è ‘uno che sta in un certo modo’, ma, piuttosto, ‘uno che opera in un certo modo’ o, via, non ‘in un certo modo’ ma ‘uno che opera’ e basta. Cosí pure il paziente non è ‘uno che sta in un certo modo’ ma piuttosto ‘uno che patisce in un certo modo’ o, via, uno che patisce, semplicemente. E, forse, potrà adattarsi unicamente alla ‘giacitura’ e all’‘avere’ la ‘maniera d’essere’; all’‘avere’, beninteso, si adatta non già ‘quel che si sta in una determinata maniera’ ma solo ‘colui che sta’ (l’‘avente’).

253 Per quel che concerne il ‘relativo’, se essi non l’avessero collocato nel medesimo unico genere destinato a tutto il resto, ci sarebbe da fare tutt'altro discorso a voler ricercare se essi riconoscano esistenza a siffatte relazioni, poiché 254 in molte occasioni, di fatto la negano. Ma se essi fan rientrare nel medesimo genere una cosa che sopraggiunge ad esseri già esistenti, è assurdo far confluire nello stesso genere questo nuovo venuto con cose di vecchia data; mi spiego: occorre che esistano dapprima ‘uno’ e ‘due’ e che esistano, poi, ‘metà’ e ‘doppio’.

255 A proposito dei pensatori, i quali stabilirono con altri criterî gli esseri o i principî degli esseri — o infiniti o limitati, o corporei o incorporei, o l’una e l’altra cosa a un tempo — noi siamo padroni d’istituire particolari ricerche su di loro, ad uno ad uno, riesumando ancora i giudizi pronunziati dagli antichi contro le loro dottrine.

I GENERI DELL'ESSERE 2°
Enneade VI, 2 (43)

I. — Ma, esaurita la disamina sulle cosiddette dieci categorie, discusso altresì il pensiero di coloro che riducono a un genere unico tutte le cose e stabiliscono — quasi sottospecie di questo genere unitario — quattro categorie, sarebbe tempo oramai di concludere, esponendo quale sia il nostro punto di vista su tali problemi e provandoci a ricondurre la nostra opinione al pensiero platonico.

Ebbene, se fosse stato necessario stabilire unico l'essere, 2 allora sarebbe riuscita superflua ogni ricerca sulle seguenti questioni: se, cioè, vi sia un unico genere su tutti gli altri; se vi siano generi che non cadono sotto quell'uno; e così pure se occorra ammettere principî e, nel caso, identificare i principî ai generi e i generi ai principî; o se i prin- 3 cipî siano ancora, senza eccezione, generi e i generi al contrario non siano principî o viceversa o se nell'un caso e nell'altro solo certi principî sian generi e solo certi generi sian principî o se nei primi tutti gli uni valgano gli altri mentre nei secondi solo alcuni valgono gli altri.

Giacché invece noi proclamiamo che l'essere non è uno 4 (il perché, poi, l'han già detto e Platone e gli altri) si presenta forse la necessità di riprendere l'esame di questi problemi impostando, anzitutto, la questione del loro numero e della loro maniera di essere.

Ora, poiché noi indaghiamo sull'essere o sugli esseri, 5 urge dapprima che da noi stessi facciamo le distinzioni che seguiranno: vale a dire qual valore diamo noi a questo ter-

mine 'l'essere' — sul quale con giusta precedenza s'istituisce proprio ora la ricerca — e che pensano gli altri di un 'essere' — cui noi invece diamo il nome di 'divenire' poiché mai e poi mai, a rigore di termini, esso 'è' veramente e realmente —. Occorre pensare a queste due cose separate l'una dall'altra non già nel senso che un genere — il 'qualcosa' — si suddivida in esse e non credere poi che Platone abbia commesso una tale sciocchezza. No, perché è proprio ridicolo mettere sotto un unico genere l'essere e il non-essere, né più né meno che se si ponesse sotto lo stesso genere Socrate e il suo ritratto. Mi spiego: il dividere, in questo campo, comporta il delimitare e 'porre in sede separata'; significa asserire che quanto appare unicamente 'essere' non è davvero 'essere', facendo intravedere loro che l'essere, in senso vero e proprio, è ben altra cosa. E, precisamente, Platone aggiungendo all''essere' il 'sempre' volle fare intravedere che l''essere' deve presentarsi tale che la sua natura di 'essere' non risulti giammai menzognera. Questo è, francamente, l'essere di cui parliamo; su di questo — in quanto non è uno — volge la nostra ricerca; solo più tardi, se piace, noi parleremo un poco del divenire, di ciò che diviene e del mondo sensibile.

II. — Poiché, dunque, non lo consideriamo come uno, ha, forse, l'essere un qualche numero o è infinito? In qual senso, pertanto, va intesa l'espressione 'non uno'? Ecco: noi intendiamo che l'essere è 'uno' e 'molti' a un tempo, e precisamente qualcosa di unitario nella varietà, abbracciante in unità il molteplice. Necessariamente, allora, l'uno, così inteso, o è uno quanto a genere (e gli esseri sono sue specie ond'egli per loro è 'molti' ed 'uno') o vi sono più generi dell'uno (e questi generi cadon tutti sotto l'uno); o vi sono, sì, più generi ma non cadono l'uno sotto l'altro e ciascuno invece abbraccia i termini a lui subordinati, siano anch'essi generi inferiori ovvero specie e, al di sotto di queste, individui isolati: tutti quanti contribuiscono ad una unitaria natura e da essi tutti risulta la costituzione del

mondo dello Spirito in cui davvero noi riconosciamo l'essere. Naturalmente, se è cosí, non si tratta più unicamente di generi ma anche, al tempo stesso, di principî dell'essere: da un canto generi poiché subordinati ad essi stanno altri generi inferiori e via via specie e individui; d'altro canto principî, poiché l'essere per tal via sorge dai molti e di essi consta il tutto nel suo complesso. Se tuttavia questo fosse solo una pluralità di parti costitutive, e i loro complessi, adunati che fossero, costituissero il tutto, senza avere nulla però di subordinato, essi sarebbero, sí, principî, ma generi, no; come se, ad esempio, uno facesse risultare dai quattro elementi — fuoco e simili — il mondo sensibile, questi elementi sarebbero principî ma non generi tranne che non si usi la parola 'genere' equivocamente.

12

13

Dicendo, cosí, che esiston pure dei generi che sono, al tempo stesso, principî, forse che noi mescoliamo gli uni con gli altri i generi — ciascuno coi suoi termini subordinati, di pari passo — e portiamo a compimento il tutto nella sua interezza e organizziamo una commistione di tutte le cose? No, perché allora essi sarebbero, ad uno ad uno, potenziali e non attuali, ed ogni singolo genere non sarebbe puro in se stesso.

14

Dovremo intanto lasciare in pace i generi e mescolare solo le cose singole? Che saranno allora in sé e per sé i generi? Essi esisteranno in sé e per sé e resteranno puri e la mescolanza delle cose non li distruggerà. Bene. E in qual modo?

15

Ci occuperemo di questo più tardi; ora, però, poiché abbiamo ammesso l'esistenza di generi che sono, per giunta, principî dell'essere e il comportamento dei principî ch'è diverso da quello dei composti, occorre dapprima precisare in riferimento a che noi li chiamiamo generi e in qual senso li distinguiamo gli uni dagli altri e non li costringiamo in un genere unico; gli è come se convenissero casualmente a formare una unità; eppure sarebbe molto più ragionevole ridurli sotto un'unità, in partenza! Ebbene, se, da un canto, fosse dato loro d'essere, tutti insieme, specie dell'essere e

16

17

d'avere al loro séguito gli individui e non ci fosse nient'altro fuori di tali specie, allora si potrebbe procedere a
18 tale unificazione; ma, d'altro canto, poiché una tal presa di posizione significherebbe, per le stesse specie, un annullamento addirittura — poiché le specie non sarebbero piú specie, cosí, né si tratterebbe in generale di una molteplicità subordinata all'uno ma di un Tutt'Uno, senza che un qualche diverso o magari delle cose diverse potessero star
19 fuori di quell'Uno; infatti, in qual modo l'uno sarebbe divenuto i 'molti' sí da generare anche delle specie se non ci fosse stato, oltre il suo essere, qualcosa di diverso? Da sé, voglio dire, non poté divenire molteplicità tranne che qualcuno non volesse farlo a pezzi come una grandezza, per quanto anche in questo caso sarebbe diverso colui che lo fa a pezzi. Che se può farsi a pezzi o, via, dividersi in generale, da se stesso, vuol dire ch'esso è distinto in sé prima della
20 divisione avvenuta — per questa ragione, dunque, e per tante altre dobbiamo rinunziare al 'genere unico' anche perché non è ammissibile dare il nome di ente o di essenza ad ogni singola cosa presa cosí all'avventura! Ove mai a una tal cosa uno dia il nome di essere, egli potrà, al piú, darlo in un senso accidentale, come se di una cosa bianca uno dicesse 'è l'essere': egli non direbbe certo ciò che è propriamente 'bianco'.

21 III. — Pluralità di generi, dunque, nella nostra dottrina: pluralità, aggiungiamo, non fortuita. — Dall'Uno, quindi! — Sí, dall'Uno, se vi piace, ma si tratta di una unità non predicabile di loro, proprio nel loro essere, sicché nulla vieta che ciascuno, non essendo specificamente uguale al-
22 l'altro, costituisca un genere speciale, a sé. — Insomma, quest'Uno, dal di fuori dei generi che cosí si formano, è semplicemente la causa ma non è predicato degli altri generi, nella loro definizione quidditativa? — Ecco, perfettamente cosí: lui, è fuori. Poiché l'Uno è 'al di là' e non può quindi essere annoverato coi generi, dal momento che per lui esistono gli altri generi, i quali stanno su un piano di egua-

glianza l'uno con l'altro nel loro 'essere generi'. — E come si spiega che l'Uno non sia compreso in questo computo? — Gli è, ecco, che noi cerchiamo gli esseri non colui che n'è al di là. — Va bene, per Lui è così: ma che è poi l'uno che si lascia annoverare tra i generi? Su quest'ultimo, precisamente, ci si maraviglia: come mai il causante venga annoverato tra ciò che è causato. — Certo, che cadano sotto un unico genere, causante e causato, sarebbe assurdo; ma se esso causante sia annoverato tra i causati nel senso che il genere stia in sé e per sé e il resto — causato — venga soltanto dopo e ci corra una bella differenza tra questi causati che vengon dopo e lui stesso ed esso non sia predicato categorialmente di loro come genere o come qualcos'altro, allora si esige che anch'essi, i causati, siano dal canto loro generi ed abbian pure dell'altro subordinato. Per esempio, se tu avessi fatto nascere il camminare, non per questo tu saresti il genere che avrebbe subordinato a sé quel camminare; e persino se null'altro gli fosse preordinato quale suo genere ma vi fossero peraltro delle cose subordinate, allora il camminare sarebbe precisamente, nell'ordine delle cose reali, il genere cercato.

23

24

25

In generale, però, può darsi che l'Uno non voglia essere ritenuto causa delle restanti cose; le quali, per contro, sarebbero quasi parti di lui e, per così dire, suoi elementi e costituirebbero, tutte quante, una natura unitaria frantumata solo dal nostro pensiero sopraggiunto: ma in sé, sotto l'impulso della sua prodigiosa potenza, esso è 'Uno-in-Tutto' e si rivela soltanto come molteplicità e diviene, anzi, molteplicità, quando sia per così dire, in movimento; solo la larga effusione della sua natura fa apparire che l'Uno non sia più uno; e noi tiriam fuori, per così dire, dei pezzi di Lui e ne facciamo, a volta a volta, una unità particolare e diamo a questa il nome di genere; ignari del fatto di non averlo visto tutt'insieme, lo presentiamo a pezzo a pezzo e poi, di nuovo, ricomponiamo, tali pezzi, impotenti come siamo a frenarli a lungo nella loro ansiosa tensione verso se stessi. Perciò, di nuovo li lasciamo liberi verso il tutto e consen-

26

27

28

tiamo a che divengano 'uno' o, meglio, a che siano vera-
29 mente 'uno'. Intanto, tutta questa materia riuscirà forse più chiara, conosciuti che siano anche quei singoli pezzi, qualora cioè riusciamo a cogliere i generi nel loro numero; perché con tal procedimento risulterà pure il loro modo di unificazione. Ma, giacché chi parla non deve limitarsi a pure dichiarazioni ma penetrare altresí nel concetto e nell'intelligenza di quel che dice, ecco il metodo che useremo.

30 IV. — Se, nell'àmbito corporeo, noi volessimo scrutare che sia, a un di presso, in questo nostro universo, la natura di un dato corpo non dovremmo forse fondarci, a conoscerlo, su alcuna delle sue parti? v'è certo qualcosa che gli fa da fondamento (esso sta come su di una roccia); e c'è la sua estensione quantitativa — la grandezza —; la
31 sua proprietà qualitativa — il suo colore, ad esempio —; cosí pure di ogni altro corpo noi sapremmo dire come nella sua natura corporea c'è qualcosa che n'è per cosí dire l'essenza, qualcosa che è 'quanto', qualcosa che è 'quale' (cose tutte che in realtà fan tutt'uno, ma sono distinte in tre dal nostro pensiero e queste tre cose sono poi una cosa
32 sola: il corpo). Se, inoltre, si facesse innanzi, connaturato alla sua costituzione, anche il movimento, noi avremmo dovuto includere anche questo nel calcolo e i quattro sarebbero stati tuttavia una 'unità'; e il corpo — ch'è proprio questa 'unità' — sarebbe compiuto esattamente, nella sua unità e
33 nella sua natura, mediante tutte queste determinazioni. In questa maniera appunto — dal momento che il nostro discorso verte sull'essere dello Spirito e sui generi e principî superni — noi dobbiamo astrarre dapprima dal divenire che domina nel mondo corporeo, dall'apprensione per via di percezione e dalle grandezze (poiché proprio per queste tre vie avvengono lo stato di separazione e il fatto che le cose sono l'una dall'altra distinte) per poi cogliere, come che sia, la sostanza dello Spirito e coglierla precisamente nella sua verità di essere e nel maggior grado della unità.

E in questo fatto sa di prodigio il modo onde l'unità così intesa possa essere 'molto' e 'uno', a un tempo; nei corpi, sí, s'è convenuto già che la stessa cosa sia unità e molteplicità, tant'è vero ch'essa si fa dividere all'infinito; e la sua forma è una cosa e un'altra è il suo colore, poiché forma e colore sono separati tra loro; se, per contro, si considera un'anima — unitaria, inestesa, priva di grandezza, qualcosa di estremamente semplice, poiché così essa deve apparire alla prima intuizione del nostro pensiero — come ci si potrebbe aspettare, in compenso, di riscontrare, in essa, molteplicità? E dire che c'è chi pensa di far morire là la divisione, appena si divida l'animale in corpo e anima e si faccia del corpo qualcosa di multiforme, composto, vario; e quanto all'anima, invece, come se si fosse già bell'e scoperta la semplicità, si ardiva persino di arrestarne il cammino nell'illusione di aver toccato il termine primordiale! E consideriamola, allora, questa anima, proprio perché essa dalla sua sede spirituale, ci è venuta a cadere, per così dire, nelle mani (come, nel campo opposto, ci è venuto, dal mondo sensibile, il corpo) per capire come, in essa, l'unità sia molteplicità e come la molteplicità sia unità, non dico una unità risultante per via di composizione dai molti, ma una natura unitariamente molteplice; poiché solo attraverso la comprensione piena e l'avvenuto chiarimento di questo problema, noi ci lusinghiamo di toccare la manifesta verità sui generi nel mondo dell'Essere.

34 35 36 37

V. — Ma riflettiamo dapprima a questo: dal momento che i corpi, per esempio quelli degli animali e delle piante — i loro corpi, dico, ad uno ad uno — sono una pluralità e per colori e per figure e per dimensioni e per forme di parti e una è qui e un'altra è lí eppure derivan tutte da un centro unitario, allora essi o provengono dall'Uno assoluto oppure dall'Uno-Tutto per via di un compiuto possesso o, via, da qualcosa che è unità in più alto grado di ciò che da essa deriva: e, in definitiva, da qualcosa che ha più essere del suo prodotto; perché di quanto ci si allontana rispetto

38 39

all'Uno, di tanto ci si allontana rispetto all'essere. Poiché, riprendendo, essi derivan, sí, dall'unità ma non certo da Colui che è a tal segno uno da essere l'Uno assoluto o l'Uno in sé — il quale, del resto, non saprebbe creare una pluralità spazialmente distinta — resta solo ch'essi derivan dall'Unità-Pluralità. Ma ciò che crea è anima: ecco quindi
10 dov'è l'Uno-Moltitudine. Che cosa? La pluralità si riduce alle forme razionali di ciò che nasce? Forse la pluralità è una cosa e le forme razionali sono una cosa diversa? Ecco, anche l'Anima, di per sé, è forma razionale, anzi ella è il compendio delle forme razionali, e sua forza operante allorché ella esplica la sua virtú essenziale sono appunto le forme razionali; la sua essenza, però, è potenzialità di forme razionali. Proprio cosí, allora, quest'Uno è molteplicità: da ciò che suscita in altrui, esso dimostra se stesso.

41 Che dire, poi, se l'anima resti inattiva ed uno voglia considerarla proprio quando non esplica nessuna azione, risalendo a qualcosa di lei che sia inoperoso? Non riscontrerà costui anche qui una pluralità di potenze? Intendiamoci: ch'ella esista, non c'è nessuno al mondo che non lo concederebbe; ma, forse, lo si concede allo stesso modo con
42 cui si dice che esiste una pietra? Non allo stesso modo, di certo! Nondimeno, anche lí, nel caso della pietra, l'essere, per la pietra, è non già l'essere, semplicemente, ma l''esser-pietra'; cosí pure nel nostro caso l'essere, per l'anima, oltre all'essere in sé, contiene l''esser-anima'.
43 E allora l'essere in generale va forse distinto da quel residuo di essere che completa l'essenza dell'anima? Cosí, l'essere, da una parte, e la differenza dall'altra creano insieme l'anima? Ecco, l'anima è un essere determinato, non però nel senso con cui si dice che un uomo 'è' pallido ma nel senso ch'essa è esclusivamente una certa determinata essenza; espressione, questa, identica all'altra: ch'essa, cioè, possiede da sé il suo contenuto senza trarlo dal di fuori della sua essenza.

VI. — Ma, allora, non d'altra fonte che dalla sua stessa essenza, l'anima riceve il suo contenuto, ond'ella risulti distinta così: anima secondo l'‘essere’ ed anima secondo l'‘esser-tale’? Se, intanto, ella è presa secondo l'‘esser-tale’ e questo ‘tale’ viene dal di fuori, allora il suo essere complessivo, per cui essa è anima, non potrà essere essenza se non per una parte sola e solo una parte di anima sarà essenza e il suo esser complessivo non sarà essenza! Senza dire, poi, che il suo essere a che altro si ridurrà senza le altre determinazioni? A una pietra, forse? Ecco: occorre che questo essere le appartenga e stia nel vivo del suo essere come una fonte e un fondamento o, meglio, come tutto che ella è: anche la vita, dunque; e l'insieme dell'essere e della vita sono una cosa sola. Sono una cosa sola, mi domando, nel senso in cui diciamo ‘una’ la forma razionale? Ecco, solo il fondamento è uno, uno, precisiamo, in modo tale da poter essere ancora due e anche più, vale a dire tutto ciò che è l'anima, primariamente. Pertanto, o essa è ‘essere e vita’ o ha la vita: ma se l'ha, l'avente, di per se stesso, non sta nella vita, vale a dire la vita non sta nell'essere: ma se l'uno, dunque, non può avere l'altra, entrambi vanno riconosciuti come unità. 44 45 46

Sì: unità e molteplicità, molteplicità sino a tal limite che possa apparire nel centro dell'uno; unità intrinseca; molteplicità, invece, in confronto alle altre cose; e, precisamente, l'anima è, sì, una ma, quasi in un movimento, crea se stessa molteplice; è unica nella sua totalità, ma appena si accinge, per così dire, a contemplarsi, è ‘molte cose’; gli è come se il suo essere mal sopportasse di ‘esser-uno’, per il semplice fatto che può tutto ch'ella è. Ed è la contemplazione la causa onde un tale essere appare molteplice, la finalità, voglio dire, del pensiero; chè, certo, se fosse apparso solo come unità non avrebbe pensato mai; e l'essere coinciderebbe tuttora con lo Spirito. 47 48

VII. — Ebbene, quali e quante sono le cose contemplate nell'Anima? Dal momento che abbiamo riscontrato a un 49

tempo, nell'anima, essere e vita e, precisando, l'essere è un elemento comune che si estende ad ogni specie di anima ed è altrettanto comune anche la vita; ma poiché la vita è anche nello Spirito, basta introdurre allora anche lo Spirito e la vita di Lui ed ecco che avremo impostato, così, comune ad ogni forma di vita, il movimento, quale genere unitario.

50 Ma 'essere' e 'movimento' — che è la vita primordiale — noi li dobbiamo impostare come due generi a sé. E se essi in fondo sono una cosa sola, li si separa, tuttavia, col pensiero, appena si scopra che l'uno non è più uno; ché, altri-
51 menti, non si potrebbe separarli. Bada però che nelle altre cose il 'movimento' o 'vita' si separa con tutta evidenza dall'essere, non dico nell'essere vero bensì nell'ombra del-
52 l'essere che ne porta pure lo stesso nome. Mi spiego: come nel ritratto dell'uomo, molte cose vi fan difetto e soprattutto ciò che più conta, la vita, così pure, nei sensibili, il loro essere è solo ombra dell'Essere, spoglio com'è dell'essere nel suo più alto valore, ciò che nel modello ideale era vita. Comunque, a partire da questo punto, noi abbiamo diritto ormai a scindere dalla vita l'essere e dall'essere la vita.

53 Tant'è: si appartengono all'essere sia le sue numerose specie sia il genere stesso; invece, quanto al movimento, esso non va collocato né sotto l'essere né sopra l'essere, ma semplicemente accanto all'essere, poiché è stato riscontrato in lui non come in un sustrato: in verità, esso è la forza operante di lui e, tra moto ed essere, l'uno non può stare senza l'altro se non nel sopraggiunto nostro pensiero, ond'è che le due nature sono una realtà sola, anche perché
54 l'essere è attuale e non potenziale. E se tu, nondimeno, volessi considerare a parte l'uno dall'altro, appariranno, a un tempo, nell'essere il moto e nel moto l'essere; come nell''Uno che è' ognuna delle due istanze, presa a sé, contiene l'altra; ciò nonostante, il pensiero riflesso ne afferma due e l'una e l'altra forma sono una duplice unità.

55 Pure, sebbene il movimento si riveli così nell'essere senza sradicarsi dalla sua natura, e crei piuttosto in seno

all'essere il suo perfezionamento, per così dire; sebbene inoltre una natura cosiffatta perseveri, eternamente, in un movimento così concepito; tuttavia, se uno si rifiutasse d'introdurre la 'stabilità', nell'essere, costui sarebbe più stolto di chi volesse negargli il movimento: francamente, il concetto e il pensiero della stabilità sono più a portata di mano, per così dire, rispetto all'essere, che il concetto di moto; infatti, le espressioni 'secondo la identità' e 'allo stesso modo' e 'serbando una forma unica' s'addicono bene, nel mondo dell'Essere. Stia, dunque, come genere unitario, anche la 'stabilità' che è ben diversa dal movimento, a tal punto da presentarsi finanche contraria. Come poi sia diversa dall'essere, è cosa ovvia per molte vie e, tra l'altro, anche per questo che, qualora s'identificasse con l'essere, non dovrebbe identificarsi con l'essere più di quanto gli si identifichi il movimento: perché, voglio dire, la stabilità dovrebbe identificarsi con l'essere e il movimento no, quel movimento che pur è, in certo senso, la sua vita e la sua forza operante e rientra con pari diritto nella sua essenza e nel suo essere? Bene; a quel modo che separavamo il movimento dall'essere come identico e come non identico a lui; a quel modo che prima ne facevamo due e poi riducevamo di bel nuovo l'uno e l'altro all'unità: allo stesso modo noi potremo separare anche la stabilità dall'essere eppure non riusciremo a separarli davvero, in quanto che la separazione in tanto avviene, per virtù di spirito, in quanto ammettiamo un nuovo genere nell'ordine del reale. Altrimenti, a far coincidere del tutto nell'unità la stabilità e l'essere, a voler annullare altresì, con lo stesso procedimento, ogni differenza tra l'essere e il movimento, noi potremo allora far coincidere nell'identità, per tramite dell'essere, tanto la stabilità quanto il moto: ed ecco tornare a noi il moto e la stabilità unificati. 56 57 58 59

VIII. — Tutt'al contrario, dobbiamo affermarli distinti questi tre termini, se è vero che lo Spirito li pensa ad uno ad uno, separatamente. Li pensa e li pone, simultaneamente, 60

appunto perché li pensa; ed essi esistono appunto perché sono pensati. In realtà, le cose in cui l'essere si accompagna a materia, non fondano il loro essere nello Spirito; e tuttavia esistono cose immateriali; e, quanto agli esseri immateriali, il fatto stesso che vengano pensati, proprio questo significa, per loro, l' 'essere'.

61 Ma tu guarda lo Spirito e precisamente nella sua purezza; mira a Lui, fissamente intento, senza avvalerti di questi tuoi occhi mortali. Tu vedi, per certo, il focolare dell'essere e, in esso, una fiamma insonne; tu vedi come questa è ferma in se stessa e come, a un tempo, si divide in tante lingue — gli esseri —; tu vedi ancora una vita che persevera e un pensiero che non esplica la sua forza sull'avvenire ma sull' 'ora' (o, meglio, invece del solo 'ora' aggiungi 'sempre 62 ora') e sull'eterno presente; tu vedi infine com'Egli pensi in sé e non fuori di sé. Ebbene, proprio in questo 'pensare' consistono la forza operosa e il movimento; ma nell'oggetto di questo pensare cioè nel 'se stesso' consistono l'essenza e l'essere; mi spiego: Egli è e perciò pensa se stesso e, per giunta, si pensa come esistente; e ciò su cui 63 il suo pensiero si fonda è essere. Certo, la forza operante che lo Spirito volge su se stesso non è essenza; invece, la meta cui tende e la fonte da cui deriva sono l'essere; poiché ciò che è visto è l'essere, ma non l'atto della visione; eppure, anche questa ha l'essere in quanto il suo 'donde' e il suo 'dove' sono essere. Lo Spirito però essendo attuale e non potenziale congiunge di bel nuovo, dal canto suo, la dualità e non ne separa più gli elementi, ma riduce sé al suo oggetto e il suo oggetto a sé.

64 L'Essere, peraltro, è, tra tutte, la cosa più stabile e su di esso fonda la sua stabilità tutto il resto; ed egli non l'ha d'accatto dal di fuori ma da sé e in sé. Ma anche il punto su cui approda l'atto del pensiero — un atto che non ha avuto inizio — è stabilità; e il punto donde mosse — pur senza dipartirsene mai — è stabilità; poiché il moto non viene dal moto e non va al moto. Ancora: l'Idea si inserisce, dal canto suo, nella stabilità in quanto rappresenta il limite

dello Spirito, mentre, d'altro canto, lo Spirito rappresenta il movimento dell'Idea.

In definitiva, tutto è uno: e mòto e stabilità; si tratta di generi che si penetrano da parte a parte; ed ognuna delle cose che più tardi seguiranno sarà sempre o un certo essere o una certa stabilità o un certo movimento. Ora, son questi i tre generi che ognuno vede, sol che entri nella intuizione della natura dell'essere, e, per via dell'essere ch'è in lui stesso, veda l'ente e col resto veda il resto, vale a dire il moto dell'ente, per via del moto ch'è in lui, e, per via della stabilità, la stabilità, e adatti cosí questo suo contenuto alle realtà superne; delle quali, sí, egli avrà fatto dapprima un fascio solo — essendo esse nate a un parto unico e, per cosí dire, confuse insieme in una trama comune — senza distinzione alcuna; ma basta che l'uomo se ne distanzî, per cosí dire, un breve tratto e s'indugi riflettendo e distinguendo ed ecco che vede in loro ente e stabilità e moto: tre generi, questi, e ciascuno ha una sua unità; bene, dopo aver espresso la loro mutua alterità e averli distinti in seno a questa alterità ed aver visto l'alterità nell'essere, impostando tre generi e ciascuno, uno in se stesso, forse che egli non li riporta di bel nuovo ad unità, non li vede nell'uno e tutti come unità, non li raccoglie, ancora, in una identità, non scorge, anzi, l'identità stessa nascere e costituirsi sotto il suo sguardo? Sicché, a quei tre primi generi è necessario aggiungere questi altri due — l'identico, il diverso — ond'è che i generi, in tutto, fan cinque, per tutte le cose; e questi generi fanno si che le cose loro posteriori siano 'identiche' e 'diverse'.

65

66

67

68

Ogni singola cosa, voglio dire, è sia un certo qual 'identico' sia un certo qual 'diverso': ora 'identico' e 'diverso' presi da soli, nell'assoluto, cioè senza 'un certo quale' rientrano nel nostro concetto di genere.

Cosi, con questi cinque termini, tu hai raggiunto i generi primordiali; poiché tu non potrai giammai dire di loro nient'altro che rientri nella loro definizione quidditativa.

69

L''essere', sí, tu lo puoi sempre esprimere di loro; poi-

ché sono 'esseri', ma non nel senso di 'genere', poiché non sono quel che è propriamente 'essere'; né, d'altronde, l'essere è un predicabile del movimento o della stabilità, giacché questi non sono specie dell'essere. 'Esseri', per me, sono o le sue stesse specie o le realtà che partecipano di lui; né, per converso, l'essere partecipa di questi come se fossero suoi generi, giacché movimenti e stabilità né scavalcano l'essere né gli sono anteriori.

70 IX. — Intanto, che questi siano generi primordiali si può ben assodare per via di quanto abbiam detto e, forse, anche con altre prove; ma che si diano solamente questi e non altri al di fuori di questi, come si fa ad assicurarcene? Perché, mi domando, non vi si annovera anche l'uno? Perché manca il 'quanto'? E il 'quale'? E il relativo e il resto, cioè quello appunto che fu già calcolato da altri pensatori?

71 Ora, quanto all'uno, se si tratta dell'Uno assoluto, in cui non c'è aggiunta di sorta — non Anima, non Spirito, nulla di nulla, insomma — Esso non può esser detto, categorialmente, di nulla al mondo: per conseguenza, non è genere. Se, per contro, si tratta dell'uno che aderisce all'essere — di quell'uno che chiamiamo l''Uno che è', questo,
72 certo, non è l'Uno primordiale. E poi, indifferenziato com'è da se stesso, come potrebbe produrre delle specie? Ma, se non fa questo, non è genere. Io domando ancora: come farai a dividerlo? Ché, se dividi, lo devi rendere molteplice; e allora l'Uno in sé sarebbe così molteplicità e dovrebbe
73 annientare se stesso qualora voglia essere genere. Senza dire, poi, che tu dovrai aggiungervi 'qualcosa' mentre lo suddividi in specie, poiché non possono darsi differenze nell''uno', come si riscontrano nell'essere.

Nell'essere, sì, la nostra mente acconsente a che ci siano differenze; ma nell'Uno come sarebbero possibili? Inoltre: se, volta per volta, insieme con la differenza, poni la dualità, tu dovrai distruggere l'uno; giacché, in tutti i casi, la semplice aggiunta di una unità fa scomparire la quantità precedente.

Ma, ove mai si opponga che l'Uno nell'essere e l'uno nel moto sian comuni altresí ai restanti generi e si porti, cosí, all'identità l'essere e l'uno, c'è da ribattere: come la precedente discussione non riduceva l'essere a genere degli altri generi poiché essi non sono quel che è propriamente essere ma lo sono in tutt'altro senso, cosí neppure l'uno può applicarsi loro come qualcosa di comune ma c'è un 'uno' in senso primitivo e un altro 'uno' in senso derivato. 74

Sostenere, poi, che l'Uno non sia il genere di tutti i generi ma, unicamente un genere speciale a sé, né piú né meno che gli altri, porta a due conseguenze: se s'identifica con questo genere speciale l'essere e l'uno, poiché oramai l'essere è già annoverato tra i generi per conto suo, s'introduce una parola vuota; se invece si stacca l'uno e l'altro come cosa a sé, si intende una certa speciale natura: allora, se si aggiunge una qualche cosa, si parla di 'una determinata cosa', e se non si aggiunge nulla, si ritorna di nuovo a quell'uno che non può esser predicato di cosa al mondo. Se poi ci si voglia riferire all'uno aderente all'essere, noi risponderemmo che non si parla, allora, dell'uno in senso primitivo. — Ma che male c'è che sia, questo nostro, uno in senso primitivo, astrazion fatta da Colui che è compiutamente 'uno'? E, difatti, l'essere che è dopo di Quello noi lo chiamiamo 'ente' e, per giunta, ente che è, primariamente. — Gli è, ecco, che Ciò che è prima di Lui non era 'ente' o, se lo era, non lo era primariamente; nell'uno, invece, anche ciò che è prima di Lui, è uno. Inoltre: separato che sia, mediante il pensiero, dall'essere, l'uno non presenta differenze. E ancora: nell'essere, se l'uno è una sua conseguenza, esso è pure una conseguenza di tutte le cose ed è piú tardivo di esse, mentre il genere dev'essere anteriore; se è contemporaneo all'essere è pure contemporaneo a tutte le cose, mentre il genere non può essere contemporaneo; se invece è anteriore, allora esso è un certo principio e, precisamente, principio di lui solo; ma se è suo principio, esso non è suo genere; e se non è suo genere, esso non è neppure genere 75 76 77 78

delle altre cose; altrimenti, anche l'essere dovrebbe esser principio di tutte le altre cose.

79 Insomma, sembra che l'Uno che è nell'essere si accosti al semplice Uno e coincida quasi quasi con l'essere: l'essere, invece, se è orientato verso l'Uno è uno, ma se gli è successivo è solo qualcosa che può essere anche pluralità; l'Uno in sé persevera e, rifiutando di frantumarsi, non vuole neppure essere 'genere'.

80 X. — Com'è allora che ogni singolo essere è 'uno'? Ecco, perché un determinato uno non è 'uno': il determinato uno, in effetti, è oramai molteplicità. Ogni singola specie è 'una' piuttosto in senso di pura omonimia (in senso equivoco); giacché la specie è molteplicità a tal segno che, in questo 81 campo, 'uno' è sul tipo di un esercito, di un coro. Pertanto, l'Uno superno non va cercato in tali cose, e quindi non è comune l'Uno né potrebbe essere considerato come identico nell'essere e nelle cose particolari; insomma, non è genere, l'Uno; poiché di ogni genere vale il fatto che se esso è predicato con verità di un dato soggetto, i suoi opposti non possono più esser predicati di lui; invece, se di un soggetto — che è poi ogni soggetto — possono essere predicati con verità sia l''uno' sia i suoi opposti (dualità, molteplicità), proprio in quanto l'uno vuol essere predicato, con verità, quale genere, esso vi starà, invece, come non-genere. 82 Di conseguenza, l'uno non può esser predicato né come genere dei primi generi — se è vero che persino l''Uno che è' non è più 'uno' di quanto sia 'molteplice' e se è vero ancora che qualsiasi altro genere non è 'uno' a tal segno da non essere 'molteplice' — né degli altri esseri posteriori, 83 i quali sono completamente molteplici. D'altronde il genere, in blocco, non sarà mai 'uno', tanto che se l'uno fosse genere, distruggerebbe, per ciò stesso, il suo 'esser-uno'; certo, non è numero, l'Uno; ma esso sarebbe numero se divenisse genere. Inoltre, l'uno è 'uno' nel senso del numero; se fosse uno nel senso del genere non sarebbe, a rigore, 'uno'.

Ancora: come nei numeri l'uno non sta in essi come genere ma, pur dicendosi che inerisce in loro, si ha cura di precisare 'non come genere', cosí, se l'uno fosse negli esseri, esso non vi sarebbe come genere né dell'essere, né delle altre cose, né del tutto. Ancora: come il semplice è il principio del non-semplice ma non ne è, tuttavia, anche il genere — ché, allora, il semplice sarebbe altresí non-semplice — parimenti è nel caso dell'uno: vale a dire, se l'Uno è principio, non può essere genere delle cose che vengono dopo di lui. Cosí, esso non sarà genere né dell'essere né delle altre cose. Comunque, se proprio dovesse essere genere, l'uno lo sarebbe solo dei singoli 'uno', nello stesso senso con cui ci s'incapricciò, prima, a scindere l'unità dall'essenza: cosí, esso sarà genere di alcune date cose. 84 85 86

Mi spiego: come l'essere è genere non dico di tutte le cose ma solo delle specie 'ente', cosí pure l'uno sarà genere solo delle singole specie 'uno'. Qual è dunque la differenza che corre tra l'una e l'altra specie, rispetto all''uno', come ci fu differenza tra l'una e l'altra specie di essere? Intanto, se l'uno si divide insieme con l'ente e con l'essenza, se l'ente, proprio per questa divisione e per il fatto che si lascia osservare identico in tante cose, è genere, perché allora anche l'uno, che ha tante manifestazioni quante ne ha l'essenza e si divide in uguale misura, non potrebbe essere genere? Ecco: in primo luogo, se qualcosa sia contenuta in tante altre, essa non è necessariamente genere né di queste altre in cui è contenuta né del resto; e, in generale, ove mai si abbia qualcosa di comune, non segue ch'essa sia, incondizionatamente, genere! Tant'è vero che il punto — che è pur contenuto nelle linee — non è genere — né loro né di checchessia —; né, certo — come dicevamo or ora — l'uno contenuto nei numeri è genere sia per i numeri sia per le altre cose. In fin dei conti, l'elemento comune non solo deve riferirsi, unico, ad una pluralità ma deve altresí presentare delle differenziazioni tutte proprie e produrre delle specie ed entrare nella quiddità delle cose: ma, quali potrebbero essere le differenze dell'uno? O quali specie esso 87 88 89

produce? Che se produca le stesse specie che sono nell'essere, esso potrebbe ben identificarsi con l'essere; allora l'uno dei due sarebbe una parola vuota ché l' 'essere' è già sufficiente.

XI. — Si vuol esaminare, peraltro, in qual modo l'uno sia nell'essere e come avvenga la divisione di cui abbiam fatto parola e, in generale, la divisione dei generi e se essa sia identica o, nell'un caso e nell'altro, diversa. Bene, dapprima una domanda generica: in qual senso una cosa qualsiasi nella sua singolarità è detta ed è 'una'; in un secondo momento, un'altra: se noi diamo lo stesso valore all' 'uno' quando diciamo l' 'uno che è' e quando lo intendiamo in quel senso trascendente. Ora, quanto all' 'uno' che sta in tutte le cose, esso non ha sempre lo stesso valore; poiché, né nei sensibili serba lo stesso valore che negli intelligibili (tant'è, si capisce, anche per l'essere) né nei sensibili stessi, tra di loro, l'uno serba ugual senso. Certo, non è identico l' 'uno' in un coro e in un esercito, in una nave e in una casa e in queste, d'altronde, non è come nel continuo.

Ciò nonostante, tutte le cose cercano di uguagliarsi a questo identico, ma alcune cose lo raggiungono solo da lontano, altre un po' di più e solo in seno allo Spirito lo toccano, oramai, veracemente: poiché l'Anima è una e, in un grado maggiore, è uno lo Spirito; e l'Essere è uno. Orbene, se in ciascuno di questi casi, affermando l'essere di una cosa, ne affermiamo anche l'unità, vuol forse dire questo che ciò che vale per l' 'essere' vale parimenti per l' 'uno'? La cosa, sì, può ben occorrere, per un puro caso, non però in quanto una cosa sia 'ente' ella sarà, per ciò stesso, 'una'; no, tutt'al contrario, può ben darsi che una cosa, pur non essendo in grado minore 'ente', sia invece in grado minore 'una'; esempio: un esercito o un coro non è meno di una casa, quanto all' 'essere'; ma è tuttavia da meno di essa, quanto all' 'unità'.

In definitiva, sembra che l'uno insito in ogni cosa miri piuttosto al Bene: e, precisamente, se tocca un dato limite

di bene, nella stessa misura esso è uno: e, in breve, proprio in questo bene consiste il piú e il meno dell'uno. Poiché ogni cosa vuol essere non già così, semplicemente, ma essere in compagnia del Bene. Per questo ancora, ciò che non è uno s'affretta, a tutto potere, a farsi uno: le cose naturali convergono in un unico centro, in virtú della stessa natura, bramose di unirsi con se stesse; così pure le singole cose non tendono a discostarsi l'una dall'altra ma vanno l'una verso l'altra e l'una nell'altra; così le anime tutte bramano di esser rivolte verso l'unità, in conformità della loro propria essenza. Anzi, per esse, dall'uno e dall'altro capo c'è l'uno: esso è, voglio dire, sia il loro punto di partenza sia la loro meta, perché esse dall'uno traggon principio e all'uno tendono; tant'è pure del Bene. Non esiste nella realtà cosa alcuna — ed esistendo non la durerebbe — che non abbia la tendenza verso l'uno. Per le cose naturali certamente è così; ma anche per le cose che rientrano nelle arti, ogni arte adduce in un modo tutto suo il suo singolo prodotto a questo 'uno' sino al limite della sua capacità e in quanto i prodotti stessi vi si prestano. Ma l'Essere, al piú alto grado tra le cose tutte, attinge l'Uno; poiché gli è vicino. Perciò ogni altra cosa è chiamata con un semplice nome che risponda al suo contenuto, senz'altra aggiunta; per esempio: uomo; tant'è vero che, ove mai ad 'uomo' aggiungiamo 'uno', noi lo contrapponiamo a 'due'; e se anche in un senso diverso esprimiamo, di lui, l'unità, si tratta sempre di un'aggiunta che noi facciamo. Invece, nel caso dell'essere, noi usiamo questo unico complesso 'uno che è' e indicandolo come 'uno' noi assodiamo la sua stretta affinità col Bene. Così, dunque, anche in seno all'essere, l'uno si fa principio e fine, ma non come nelle altre cose, bensì in modo del tutto diverso, sì che anche il 'prima' e il 'dopo' in lui è uno ond'esso è nell''Uno'.

Che è, allora, l''uno' ch'è in lui? Non è esso in misura uguale in tutte le sue parti e non è considerato come un elemento comune? Ecco, in primo luogo anche nelle linee il punto è un elemento comune e, tuttavia, non è genere delle

linee; cosí, nei numeri è comune, naturalmente, l'uno — proprio questo nostro uno — e tuttavia non è genere; poiché l'uno ch'è nell'Uno non è affatto identico all'uno ch'è nell'1, 101 nel 2 e negli altri numeri. In secondo luogo, anche nell'essere non c'è nulla di male che esistano termini anteriori e termini posteriori, termini semplici e termini composti: ora, se questo 'uno', è identico in tutti i termini dell'essere, la sua mancata differenziazione non può produrre specie; ma se non produce specie, non può neppure, lui stesso, essere 'genere'.

102 XII. — E basti, cosí. Ma in che senso sui numeri — cose inanimate! — discende il Bene, nel fatto che ciascuno di essi è 'uno'? Veramente questo problema è comune altresí per ogni altra cosa inanimata. Ma se alcuno dica che i numeri non hanno affatto esistenza, c'è da rispondere che noi abbiamo parlato unicamente degli esseri, in quanto, presi ad uno ad uno, essi sono 'unità'.

103 Ove mai vadan cercando in qual senso il punto partecipi del bene, noi distingueremo: se essi vogliono riferirsi al punto in sé e farne qualcosa d'inanimato, la loro ricerca è riassorbita da quella che investe le altre cose parimenti inanimate; se, invece, si riferiscono al punto preso in altre cose, ad esempio, nel cerchio, il bene del cerchio vale anche per questo punto; e, precisamente, la sua tendenza è volta a questo bene, ond'esso s'affretta, come può, per tra- 104 mite del cerchio, lassú. — Ma come possono ridursi a queste cose, i generi? Sono essi persino le cose singole, in frammenti? — No, esso esiste intero in ciascuna delle cose di cui esso è genere. E come la dura, tuttora, nella sua unità? Ecco, esso è uno secondo il genere, vale a dire: è tutt'intero nella pluralità. Forse, esso è unicamente nelle cose che ne partecipano? No, esso è in sé e nelle cose che ne partecipano. Il problema, comunque, sarà forse chiarito meglio piú in là.

XIII. — Ora però domandiamoci: perchè il 'quanto' non rientra tra i generi primi e così pure il 'quale'? Ebbene, il 'quanto' non è genere primo da poter stare con gli altri, poiché quegli altri se ne stanno insieme con l'essere. Il movimento va insieme con l'essere attuale, poiché è la vita di lui; anche la stabilità subentra proprio nel cuore dell'essere; più strettamente congiunti con questi tre generi sono l'‘alterità’ e l'‘identità’, a tal punto che un solo sguardo abbraccia anche questi ultimi. Il numero, però, è posteriore agli altri e a se stesso: e, precisamente, i numeri posteriori derivano dagli anteriori, essi séguitano l'uno dopo l'altro e i posteriori sono contenuti negli anteriori (?): di conseguenza, il numero non può essere annoverato tra i primi generi; ma è pur controverso se esso sia, alla fin fine, un genere. La grandezza, veramente, è, ancora di più, posteriore e composta; poiché in questa c'è già un numero; poi c'è la linea; e fa due, poi c'è la superficie; e fa tre. Ora, se proprio dal numero trae la sua quantità anche la grandezza continua e se il numero non è genere, come potrebbe aspirarvi la grandezza stessa? C'è poi anche nelle grandezze l'anteriore e il posteriore. Ma se è comune ad entrambi l'‘esser-quantità’, c'è da cogliere che sia questo 'quanto' e, scopertolo, occorre farne un genere posteriore senza collocarlo nei generi primi; ora, se è un genere che non rientra nei primi, occorre riportarlo a qualcuno dei primi o, via, calcolarlo tra le cose che rientrano nei primi. È evidente, senz'altro, che la natura della quantità sta a denotare un dato 'quantitativo' e, precisamente, misura il quantitativo di ogni singola cosa ed è, essa stessa, un certo qual quantitativo. Intanto, supposto che sia comune al numero e alla grandezza il dato quantitativo, allora una delle due: o il numero tiene il primato e la grandezza deriva da lui; oppure, in definitiva, il numero consiste in una mescolanza di movimento e di stabilità; la grandezza, per contro, è una sorta di movimento o un derivato dal movimento; poiché il movimento progredisce all'infinito mentre la stabilità crea l'unità nell'arresto di tale progresso. Ma sulla genesi del

105 106 107 108 109 110 111 112

numero e della grandezza o, piuttosto, sulla loro esistenza reale o di puro pensiero, dobbiamo fare uno studio in séguito. Poiché, forse, il numero potrebbe rientrare tra i generi primi, mentre la grandezza, posteriore, consiste in una composizione; cosí pure il numero si riferisce a cose stabili, la grandezza, invece, rientra nell'àmbito del movimento. 113 Di questo, però — come dicevamo — discorreremo in séguito.

XIV. — Ma per quel che riguarda la qualità, perché non rientra, costei, tra i primi generi? Gli è, ecco, che pure questa è posteriore e tien dietro all'essenza. È necessario tuttavia che l'essenza abbia tali qualità come se queste le facessero corteo, poiché essa ha il primato, senza però constare di loro o giungere alla sua compiutezza per loro opera; altri- 114 menti essa sarebbe posteriore a qualità e a quantità. Veramente, nelle essenze composte e risultanti da una pluralità, nelle quali e numeri e qualità furon già causa di distinzione, tra loro, anche le qualità hanno il loro giusto rilievo tanto che in esse si potrà scorgere, ben visibile, certa qual comunanza; al contrario, nei generi primi, la distinzione va impostata non già tra termini semplici e termini composti, ma tra termini puramente semplici e termini semplici che completano l'essere — e, precisamente, l'essenza in sé non 115 una data essenza particolare —. Certamente, che una data essenza particolare giunga alla sua compiutezza anche per via delle qualità, la cosa, forse, non è per nulla assurda, dal momento che essa trae il suo essere già prima della qualità e trae questa sua determinazione qualitativa dal di fuori, mentre l'essenza ha di per se stessa il suo conte- 116 nuto essenziale. È vero peraltro che noi, in un altro momento, insegnammo che le qualità che portano l'essenza alla sua pienezza sono qualità solo in un senso omonimo (equivocamente) e che, a rigore, soltanto le qualità vere e proprie vengono dal di fuori e seguono l'essenza; cosí, da un canto, quel che è nell'intimo dell'essenza sarebbe la sua forza operante, dall'altro quel che segue l'essenza, n'è

già 'passione'; è qui il caso di aggiungere che le determinazioni di una data essenza particolare non servono affatto a completare l'essenza: per esempio, all'uomo non proviene nessuna aggiunta in essenza dal fatto ch'egli sia uomo: invece l'essenza viene da un termine superiore prima che scenda alla differenziazione specifica: gli è come dire che c'era già il 'vivente' prima che scendesse al 'ragionevole'. 117

XV. — Com'è, dunque, che gli altri quattro generi possono portare l'essere alla sua pienezza, senza farne ancora un 'essere qualificato'? Poiché essi non ne fanno neppure una certa essenza determinata. Ebbene, che l'ente sia un genere primo lo si è già detto e che altrettale sia il movimento e la stabilità e l''altro' e l''identico', è pure ben chiaro; che, inoltre, il movimento non produca dal canto suo qualità è pur evidente, per me, ma dopo la nostra discussione, diverrà ancora più manifesto. Mi spiego: se il movimento è forza operante dell'essere e l'essere, invece, e i primi generi, in blocco, sono forza operante, il movimento, allora, non potrebbe essere accidentale; piuttosto, essendo la forza di ciò che si trova in atto, non potrebbe più venir designato come qualcosa che porti alla sua pienezza l'essere, ma è l'essenza stessa. Ond'è che il movimento non cade in qualcosa di posteriore né nella qualità; il suo posto invece si trova nella 'simultaneità'. 118 119 120

Non si vuol già dire che dapprima l'ente è e in un secondo momento l'ente è mosso; e neppure che dapprima l'ente è e in un secondo momento si ferma nella stabilità; del resto, la stabilità non è passione; così pure 'identico' e 'diverso' non sono posteriori poiché l''essere' non s'è fatto 'pluralità' posteriormente, ma è sempre il suo proprio contenuto, vale a dire 'uno-molti'; ma se è molteplicità esso è anche alterità e se la molteplicità è unità, l'essere è anche identità.

E questi quattro generi bastano per l'essere; per contro, solo quando l'essere si accinga a discendere verso plaghe 121

inferiori, allora nascono determinazioni tali che non producono più la nuda essenza ma una essenza ormai qualificata, un'essenza già quantitativa; se ne facciano pure generi, ma non generi primordiali.

122 XVI. — Il 'relativo', poi, che somiglia a un virgulto ai piedi dell'essere, in qual senso può rientrare tra i generi primi? Si tratta, certo, di un rapporto tra altro e altro, non tra una cosa e se stessa: un 'relativo ad altrui'.

123 Ma 'dove' e 'quando' sono ben lontano dall'essere; poiché il 'dove' vuol significare 'altro in altro': una dualità, dunque; ma il genere vuol essere unità e non composizione; e poi nel mondo dello Spirito non c'è spazio; ma il nostro discorso, qui, verte sugli esseri che esistono in piena realtà! 124 Se vi sia tempo lassú, è da vedere. Pare piuttosto di no. Se però il tempo è anche misura, e non semplicemente misura, ma misura del movimento, esso allora è dualità e nel suo complesso è composto e, per giunta, posteriore al movimento cosicché non può stare, a titolo uguale, là dov'è il movimento, nella divisione in generi.

125 L''agire' e il 'patire' rientrano nel movimento. Se vi è, lassú, il 'patire' ci sarà anche l''agire'. Ma l''agire' è dualità e, similmente, anche il 'patire'; nessuno dei due, quindi, è semplice. Anche l''avere' importa dualità; inoltre, il 'giacere' significa: 'una cosa è in un'altra in una determinata maniera'; tre termini, dunque.

126 XVII. — Ma il bello e il bene e le virtú, la scienza, lo spirito perché non rientrano tra i generi primi? Ecco, cominciamo dal bene: se si tratta del primo Bene — cioè di quella natura in cui noi davvero riconosciamo il Bene, quella natura di cui nulla si potrebbe predicare categorialmente ma che noi uomini, impotenti come siamo a indicarla diversamente, chiamiamo cosí —, Egli non può essere genere di 127 nulla al mondo. Poiché, il Bene non è affermato delle altre cose; altrimenti, ogni singola cosa di cui fosse affermato sarebbe proprio quel sublime Predicato!

Aggiungi, poi, che Quello precede l'essere, non è nell'essere. Se si tratta, invece, del bene come qualità, la qualità in tutti i casi non rientra nei generi primi. Che cosa? La natura dell'essere non è un bene? Ecco, anzitutto essa lo è in tutt'altro modo e non già a quella maniera trascendente con cui lo è il Primo; inoltre, cosí com'è, qui, il bene non vi è a titolo di qualità ma immane proprio in esso. 128

— Eppure, anche a proposito degli altri generi, non li affermammo in lui; e ciascuno di loro fu genere, per noi, poiché si presentava come un carattere comune ed era visibile in tante cose. Ora, se anche il bene è visibile in ogni singolo frammento dell'essenza o dell'essere, o, via, nella massima parte, perché non è genere e non rientra tra i primi generi? 129

— No, in tutte le parti che voi dite, il bene non è identico, bensí primordiale, o secondario, o postremo. La ragione o è in questo che l'uno deriva dall'altro, il posteriore, cioè, dall'anteriore, ovvero è nel fatto che ogni bene deriva, sí, proprio dall'Uno che è al di là, ma ne partecipa tuttavia in varia misura corrispondentemente alla sua propria natura. Ma se uno voglia proprio impostarlo anche come genere, il bene sarebbe, allora, qualcosa di posteriore; certo, è posteriore alla essenza e alla quiddità di una cosa il fatto ch'essa sia buona — anche se il bene le sia congiunto per l'eternità —; invece, gli altri generi appartengono all'essere in quanto essere ed entrano nella sua essenza. A partire da questo punto, c'è ormai quel che sta al di là dell'essere; dal momento che l'essere e l'essenza non possono non essere pluralità; è necessario anzi che l'ente abbia i generi qui numerati e sia 'unità-molteplicità'. Se noi tuttavia affermiamo, senza esitare, che il bene — l'uno — insito nell'essere non è altro che la sua forza operante conforme alla sua natura e orientata verso l'Uno e che proprio in questo consiste il suo bene sí che di lassú tragga la sua configurazione di bontà, allora il bene non sarà che attività volta al Bene, vale a dire la sua vita, vale a dire movimento, quel movimento che è già uno dei generi. 130 131 132 133

134 XVIII. — Trattiamo del bello: se esso si presenta come la bellezza primordiale, si potrebbero dire le stesse cose (o simiglianti) ai discorsi tenuti sul bene; se poi esso è quel che s'irraggia, per così dire, su l'idea, c'è da aggiungere che esso non è identico in tutti gli esseri e che l'irraggia-
135 mento stesso è qualcosa di posteriore. Ma se il bello non è nient'altro che l'essenza stessa, esso è compreso allora nell'essenza. Se poi il bello è visto in relazione a noi uomini che lo contempliamo, mentre esso c'instilla quella sua passione, allora l'influenza che esso esercita è movimento e persino se tale forza operante sia orientata verso di Lui, è pure movimento.

136 Ma anche la scienza è moto spontaneo, essendo una visione dell'essere, un'attività, anzi, e non già un atteggiamento; ond'essa pure cade sotto il movimento, o, se ti piace, sotto la stabilità, o anche sotto l'uno e l'altra; ma se cade sotto entrambi, vi cade come un composto; tant'è: anche il composto è posteriore.

137 Lo spirito, poi, pensa l'essere, vale a dire qualcosa che risulta dalla composizione di tutte le cose e non è affatto uno dei generi; ed è il verace spirito l'Ente con tutto se stesso, è persino, oramai 'gli esseri tutti', mentre l'essere, da solo, nella sua nudità, com'è preso quando si mira a un genere, è un puro elemento di lui.

138 Ma giustizia e senno e virtù in genere sono, tutte quante, determinate attività dello Spirito; comunque sono posteriori e in genere e in specie.

139 XIX. — Ora, generi come sono questi quattro termini e generi primi, producono forse, presi in sé e per sé, ad uno ad uno, delle specie? L'essere, ad esempio, può scindersi già di per se stesso, senza il concorso degli altri? No. Poiché le differenze van prese fuori del genere e, precisamente, le differenze vogliono essere differenze dell'essere in quanto essere, e tuttavia l'essere stesso non può identificarsi con
140 le differenze. E allora donde le trarrà? Non certo dal nonessere. Se dunque dovrà trarle dall'essere e se non c'è

altro che i tre rimanenti generi, esso le trarrà, evidentemente da questi, ond'egli si accompagnerà loro poiché questi si aggiungono, si accoppiano e se ne stanno insieme. Ma col semplice stare insieme, essi producono senz'altro questo essere che risulta da tutti i generi. Che senso ha allora l'esistenza di altre cose dopo un essere che risulta già da tutte le cose? E in qual modo i generi — vale a dire l'insieme degli esseri — producono le specie? Come produce il movimento le specie del movimento, come le producono la stabilità e i restanti generi? Poiché occorre pure fare attenzione a questo, affinché il genere singolo non resti sommerso nelle sue specie, né d'altronde il genere valga unicamente come predicato in quanto si può osservare in esse; occorre badare, invece, a che esso si trovi a un tempo sia nelle specie sia in se stesso e, pur mescolato com'è, sussista, d'altro canto, nella sua purezza e senza esser commisto e, mentre concorra alla compiutezza dell'essere altrui, non perisca lui stesso. 141 142

Certo, su questi problemi urge un esame. Ma poiché abbiamo affermato che la risultante di tutti gli esseri è spirito pure nella sua singolarità; poiché prima di ogni altra cosa, come dire specie o parti, abbiamo posto l'ente e l'essenza prima della loro ascesa a Spirito, noi ora vogliam dire che lo Spirito è già qualcosa di posteriore; ebbene, anche dalla presente difficoltà noi vogliamo trarre vantaggio per il fine della nostra ricerca e, avvalendocene come di un caso tipico, vogliamo imbarcarci verso la conoscenza delle cose trattate. 143 144

XX. — Noi dobbiamo dunque concepire uno spirito che non abbia alcun contatto con le cose particolari né eserciti la sua attività su cosa di sorta affinché non diventi un determinato spirito; dobbiamo concepirlo sul tipo di una scienza generica anteriore alle specie particolari, o anche di una scienza specifica anteriore alle sezioni che sono in essa; — la scienza nel suo complesso non è nessun particolare suo contenuto, ma la sua potenza lo domina tutto; invece 145 146

il singolo contenuto parziale è in atto quello che è, ma in potenza è tutto; altrettanto si dica della scienza nel suo complesso; le scienze specifiche sono quelle che s'adagiano, potenzialmente, nella scienza universale, quelle che colgono propriamente l'oggetto specifico parziale, ma sono potenzialmente la stessa scienza universale; poiché di loro è predicata la scienza totale non la sezione della scienza totale; ed essa vuol certo restare intatta in se stessa —.

147 Proprio così, in una prospettiva convien dire che lo Spirito nel suo complesso è quello che esiste anteriormente ad ogni sua particolare attuazione, e in una prospettiva diversa Egli è appunto questi singoli spiriti: e mentre gli spiriti parziali si fan saturare dal tutto, lo Spirito universale sovrasta su tutti quanti e distribuisce le sue elargizioni agli 148 esseri singoli ed è la loro forza e li contiene nei loro lineamenti universali e quelli alla loro volta, nei loro lineamenti particolari, abbracciano l'Universale, come una scienza particolare abbraccia la scienza pura; così esiste — e in se stesso — il grande Spirito; e, d'altro canto, esistono pure in se stessi i singoli spiriti: come gli spiriti parziali sono contenuti nello Spirito universale, così anche lo spirito universale è contenuto negli spiriti parziali; i singoli spiriti, peraltro, sono in sé e in altrui: e lo Spirito superno è pure 149 in sé e in essi; in Lui — che è in sé — tutti gli spiriti parziali sono in potenza; Egli è in atto 'ogni cosa' insieme e in potenza è 'ciascuna cosa' a parte; in compenso, gli spiriti parziali sono in atto quello che sono e in potenza, poi, sono la totalità dello Spirito. Mi spiego: in quanto il loro essere corrisponde al loro nome, essi sono attualmente quello che il loro nome esprime; invece, in quanto sono in Lui come in un genere, essi sono, potenzialmente, Lui stesso. 150 Ed Egli, alla sua volta, in quanto è genere, è, in potenza, tutte le specie a Lui subordinate e, in atto, non è nessuna di esse; le specie però sono tutte quante in Lui, allo stato di quiete; ma in quanto Egli è attualmente prima delle specie, Egli rientra tra le cose che non si prendono ad una ad una. Insomma, se esse devono esistere come in una forma

specifica, occorre che la forza operante, che sorge dallo Spirito, si tramuti in causa creatrice.

XXI. — Com'è allora che lo Spirito, per quanto secondo la nostra dottrina perseveri unitario, crea le cose parziali? Problema, questo, che coincide con l'altro: come da quei quattro generi deriva quel che si dice 'il séguito'? 151

Guarda una buona volta in questo Spirito immenso e prodigioso, Spirito non molto eloquente ma tanto pensoso, Spirito che è tutto, Spirito universale non parziale né individualmente determinato; vedi come tutto è in lui e da lui! 152

Egli possiede davvero, in ogni caso, il numero in queste cose che contempla; è uno e molteplice; e questa molteplicità è forza e forza sorprendente non fievole; anzi, schiette come sono, tali forze sono enormi e, vorrei dire, esuberanti; potenze in senso vero e proprio, non conoscono limite alcuno: infinitudine, dunque, e illimitatezza e, concretamente, il 'grande'. 153

Ebbene, se tu contempli questa grandezza con l'intima beltà dell'essere e con lo splendore e la luce ond'è precinta — valori inerenti allo Spirito — tu scorgi oramai, come una fioritura, la qualità; poi, in compagnia della continua attività, ecco affiorare, al tuo rapido intùito, adagiata nella sua quiete, la grandezza. Questo fa uno e poi due e poi tre — e la grandezza è triplice e cosí pure ogni quantità —. Ma se il 'quanto' si fa visibile e cosí pure il 'quale' ed entrambi s'incamminano verso l'unità e la raggiungono in qualche modo, tu scorgi allora la figura. 154 155

Che se poi vi piomba dentro l''alterità' e divide sia il 'quanto' sia il 'quale' nascono le differenze e le altre qualità; e quando l''identità' vi si associa fa intervenire l'eguaglianza, mentre l''alterità' produce la disuguaglianza nella quantità, nel numero e nella grandezza: da tutto ciò si generano e cerchi e quadrati e figure dai lati disuguali e i numeri simili e dissimili, dispari e pari. 156

Francamente, trattandosi di una vita di spirito e di una attività che non resta incompiuta, Egli non trascura nulla 157

di quanto noi ora riscontriamo quale opera spirituale; anzi serra tutto nella sua potenza e contiene quei valori in quanto sono esseri e come li può contenere uno Spirito.

158 Ma lo Spirito serra il suo contenuto come in un atto di pensiero; pensiero, beninteso, non discorsivo; nulla però è trascurato di tutto che sia forma razionale; lo Spirito, anzi, è, per così dire, un'unica forma razionale, grande, perfetta, che le abbraccia tutte, che percorre tutto il suo contenuto a cominciare dai pensieri primordiali o meglio lo ha già percorso dall'eternità, a segno che non è mai vero dire che 159 lo vada percorrendo in questo tempo. In tutti i casi vale universalmente che tutto quanto non riesca a cogliere per virtú di ragionamento nell'àmbito della natura, egli lo potrà riscontrare esistente in seno allo Spirito senza ragionamento, cosicché si potrebbe credere che uno Spirito già dotato di struttura razionale abbia creato, così, razionalmente, l'essere, come nel caso delle ragioni seminali che formano i viventi; mi spiego: come un ragionamento acutissimo avrebbe potuto argomentare nel modo più perfetto, così si trova già tutto nelle forme razionali, per quanto esse precorrano ogni 160 ragionamento. Che dovrai aspettarti allora nell'àmbito delle cose che precedono la natura e in quelle che sono più alte delle forme razionali contenute in essa? Infatti, nelle cose in cui l'essere non è nient'altro che spirito e per le quali non sanno d'accatto né l'essere né lo spirito, tutto andrà per il meglio senza durar fatica, dal momento che esse possono ben adagiarsi ad assecondare lo Spirito: e questo è ciò che lo Spirito vuole ed è: ond'Egli è anche il Verace e il Primo; ché ove mai derivasse da un altro, quest'altro sarebbe Spirito.

161 Così, mentre nell'essere si fan visibili tutte le figure e la qualità nel suo complesso — precisiamo: la qualità non è, ivi, una certa qualità particolare, ed è anzi inammissibile che sia solo una, in quanto vi è compresa l''alterità'; essa è, invece, 'una' e 'molte'; perché v'è presente anche l''identità'; un essere di tal sublime natura è 'uno' e 'molti' e lo è sin dai primordi, fino a tal punto da esser

l'‘uno’ e i ‘molti’ in tutte quante le specie; insomma, grandezze differenti e figure differenti e qualità differenti; perché non sarebbe possibile e non sarebbe neppur giusto che qualche cosa venga trascurata: lassú, infatti, il tutto è perfetto, altrimenti non sarebbe ‘tutto’ — mentre allora la vita gli corre dietro o, meglio, gli è avvinta dappertutto, nascono necessariamente tutti i viventi ed anche i corpi sono ivi presenti e sono materia e qualità. 162

Pure, tutto rinasce, eternamente, e persevera ed è precinto nell'‘essere eterno’, mentre i singoli esseri separati sono quello che sono; ma, d'altro canto rientrano insieme nell'unità: e questo, che vorrei chiamare orditura e sintesi del tutto nell'uno, è Spirito; e mentre serra in sé gli esseri, Egli è un vivente compiuto sotto ogni punto di vista: è il ‘Vivente che è’; ma, offrendosi a che sia visto dall'essere che procede da Lui si tramuta in oggetto di pensiero e gli giustifica il nome. 163 164

XXII. — Anche per Platone è cosí, nella sua allusione enigmatica: ‘ora, come lo Spirito contempla le idee immanenti nel Vivente perfetto, quali e quante esse siano...’. Del resto, anche l'Anima, che viene dopo lo Spirito, pur serrando in se stessa in quanto è anima, le idee, le vede meglio tuttavia in ciò che le è preordinato; cosí pure lo spirito di noi uomini, pur avendole per conto suo, le vede meglio in ciò che gli è preordinato; infatti, mentre in se stesso vede semplicemente, in ciò che gli è preordinato, invece, vede pure ch'egli vede. Questi è, per certo, lo Spirito del quale affermiamo che vede; egli non è staccato da Ciò che gli è preordinato, poiché procede da lui e siccome deriva come pluralità dall'Uno e serba congiunta l'alterità, Egli si fa cosí ‘Uno-Molti’. Pure, unico com'è, questo Spirito che è altresí molteplice, crea altrettanti spiriti, per una cosí alta necessità. 165 166

In tutti i casi, però, non è dato cogliere nello Spirito l'unità numerica e l'individuo; al piú, quel che potrai cogliere non è che forma, poiché la materia vi esula affatto. 167

Ond'è che anche a questo alludeva Platone oscuramente, 168 allorché disse: ‘L'essenza si frantuma all'infinito’. Infatti, sino a che il frazionamento riguarda una nuova specie, partendo, per così dire, da un genere, non c'è ancora l'infinito; ché s'incontra sempre il limite delle forme via via generate; ma la specie estrema, quella che non si lascia suddividere più in specie è, in più alto grado, infinita. E questo significa l'espressione platonica: ‘ma allora la si scagli oramai nell'infinito e addio!’.

169 Frattanto, solo se presi a sé, gli individui sono infiniti; invece se sono presi nella stretta dell'unità, cadono alfine nel numero. Allora lo Spirito contiene pure ciò che gli è subordinato, cioè l'Anima, cosicché anche l'anima rientra nel numero sino al suo estremo limite; quel suo estremo che oramai è, sotto tutti i riflessi, infinito.

170 Così, uno spirito concepito a questa maniera è solo uno spirito parziale per quanto abbracci tutte le cose; ed esistono a un tempo lo Spirito universale e quegli spiriti che sono le parti di Lui; di Lui che è già in atto, sono appunto la parte, ma l'anima è parte della parte in questo senso, però, ch'essa è forza operante che sorge da lui; poiché a volte lo Spirito rivolge la sua attività nel suo intimo e risultato di tale attività sono i restanti spiriti; a volte fuori di sé e il risultato è l'Anima.

171 Se poi l'anima, alla sua volta, dispiega la sua attività come genere e come specie, il risultato consiste nelle altre anime che fan da specie; ed anche queste ultime anime hanno una duplice attività. Mi spiego: l'anima orientata verso l'alto è spirito; l'anima volta in giù si esprime nelle potenze, varie e diverse secondo il calcolo della discesa. L'ultima potenza è già in contatto con la materia e le dà 172 una forma; del resto, questi bassifondi dell'anima non impediscono affatto che il resto dell'anima sia tutto nelle altezze. E, forse, anche questi che abbiam chiamati bassifondi dell'anima non sono altro che un'immagine di lei; non scissa peraltro ma simile ai riflessi negli specchi che durano sino a quando l'originale sia presente lì fuori; e bisogna capir

bene che senso abbia questo 'fuori'. Ecco: sino al punto anteriore all'immagine s'estende il mondo dello Spirito, nella sua interezza e perfezione che risulta dall'insieme degli intelligibili; corrispondentemente, questo nostro mondo è immagine di quello superno sino al limite in cui una figura di vivente riesca a serbare i tratti del Vivente in sé, come un disegno o un riflesso a fior d'onda corrisponde a colui che appare dinanzi all'acqua o alla posa del disegno. Ma le immagini nella pittura e su l'acqua non ritraggono l'insieme ma solo quello che è stato informato dall'altro. Pertanto, l'immagine del mondo dello Spirito contiene delle riproduzioni non già di colui che lo creò ma solo di quanto è contenuto nel creatore stesso: e in questo contenuto c'è l'uomo e ogni altro vivente; ed è un vivente sia questa riproduzione sia il principio creatore: ma in senso ben diverso, l'una dall'altro, ed entrambi dimorano nel regno dello Spirito.

173

174

I GENERI DELL'ESSERE 3°
Enneade VI, 3 (44)

I. — Abbiamo parlato della nostra concezione dell'essere e della interpretazione che la fa coincidere con la dottrina di Platone. Ora però si vuole portare l'indagine su l'altra natura, se occorra cioè ammettere qui i **medesimi generi** [2] che ponemmo anche lassú, o se ce ne vogliano qui molti altri in aggiunta a quei primi, se tutti in blocco abbian da esser diversi ovvero se in parte sian sul tipo di lassú in parte poi diversi. (Nondimeno, dobbiamo sempre intendere il termine 'medesimi' in un senso analogico e omonimo; ma questo si farà chiaro dopo che avremo conosciuto questi [3] generi eventualmente 'identici'.) Ma ecco il nostro punto di partenza: poiché la nostra discussione verte sui sensibili e tutto il sensibile è compreso in questo nostro mondo, quello che preme si è proprio ricercare su questo mondo, dividendone la natura e disponendo per generi le parti di [4] cui risulta costituito in tale divisione. Gli è come se dividessimo il suono, indefinito in se stesso, in volute determinazioni, riportando ad unità ciò che è identico in questa pluralità e ripetendo poi questa unificazione di fronte a ciò che si presenta sempre nuovo e diverso sino a collocarlo, a volta a volta, in un dato numero, e chiamassimo **specie** ciò che sta al disopra degli individui e **genere** ciò che sta al disopra delle specie.

[5] Ora, quanto al suono, è sempre possibile ridurre a unità ogni sua singola specie e tutte le specie che vengon fuori a un tempo e dare a tutte quante un predicato quale 'let-

tera' o 'suono'; invece, nelle cose su cui verte la nostra ricerca, questo non è possibile, come fu dimostrato. Perciò dobbiamo ricercare un numero maggiore di generi e, per giunta, diversi per questo nostro mondo da quelli superni, per il fatto stesso che il mondo terreno è diverso dal mondo superno ond'esso non gli è sinonimo ma solo omonimo e, precisamente, n'è una semplice figura. Ma dal momento che 6 anche quaggiú, nella mescolanza e nella composizione, un elemento è corpo e un altro è anima — poiché il tutto è vivente —; poiché inoltre l'Anima, nativamente, si trova in quella sede superna e mal si adatta a inquadrarsi nella pretesa essenza di quaggiú, noi dobbiamo, per quanto la cosa 7 sia dura, prescindere nondimeno dall'anima nella ricerca attuale; come se, volendosi fare il censimento dei cittadini di una data città — per esempio, secondo le dignità o le arti —, si lascino da parte gli stranieri lí residenti.

Quanto alle affezioni che col corpo o per il corpo si ad- 8 dossano all'anima, di questa materia tratteremo piú in là — in qual modo cioè si debbano ordinare — allorché volgeremo la ricerca su le cose terrene.

II. — E dapprima si vuol considerare ciò che chiamiamo 9 'essenza' accordandoci su questo punto: che cioè la natura corporea o è essenza in un senso di pura omonimia o non lo è affatto per quel suo adattarsi al concetto di cosa che scorre e, a rigore, dovrebbe esser detta piuttosto 'divenire'. E dire poi che questo divenire svaria da una specie all'al- 10 tra! Prendete i corpi: essi cadono sotto un'unità eppure vi sono e i semplici e i composti; e poi vi sono gli accidenti o circostanze concomitanti e noi distinguiamo questi ancora gli uni dagli altri; ovvero usa distinguere tra materia e forma ch'è in essa o facendo un genere a sé dell'una e dell'altra o facendole rientrare entrambe sotto un unico genere, in quanto che l'una e l'altra solo per omonimia sono 'essere' o, meglio, 'divenire'. Ma che cosa c'è di comune tra materia e forma? E come può esser genere la materia e per 11 quali cose? Qual è, mi domando, la differenziazione della

materia? A qual posto poi va collocato ciò che risulta da entrambe? Che se ciò che risulta da entrambe è dal canto suo essenza corporea ma ognuna di esse è non-corpo, come potrebbero queste parti costitutive essere collocate in un unico e identico genere col composto? Come collocheremo le lettere di una parola insieme con la parola stessa? Se noi cominciassimo dai corpi, cominceremmo non già dalle lettere ma dalle sillabe.

12 Ma perché non ricorriamo all'analogia? Se anche la divisione non si opera alla stessa maniera nei due mondi, noi potremmo tuttavia, in corrispondenza dell'essere di lassú, porre quaggiú la materia, in corrispondenza del movimento di lassú, porre quaggiú la forma — che è, in certo qual senso, vita e perfezionamento della materia —; e potremmo far corrispondere alla stabilità la chiusa prigionia della materia; infine, quanto all' 'identico' e al 'diverso', anche quaggiú ce n'è finanche troppa 'diversità' o, se vi piace di piú, disuguaglianza!

13 Gli è, in primo luogo, che la materia non ha e non riceve la forma cosí come se questa fosse la sua vita o la sua forza operante; no, tutt'al contrario la forma discende da altra fonte su la materia non già come qualcosa che le 14 appartenga. Lassú, inoltre, la forma è forza operante e movimento; quaggiú, invece, il moto è tutt'altro e, per giunta, è accidentale; e la forma è piuttosto stabilità e, vorrei dire, la pace della materia; tant'è vero ch'essa delimita la materia che è indefinita.

15 L' 'identico', lassú, e cosí pure il 'diverso' appartengono a un essere unitario ch'è identico e diverso; quaggiú, invece, il 'diverso' è dovuto alla partecipazione e al riferimento a un altro; e si tratta, qui, di un certo determinato 'identico' o 'diverso' che non è sul tipo di lassú ma è qualcosa che s'avvera in una istanza posteriore nella sua precisa determinazione d'identico e nella sua precisa determinazione di diverso.

16 Ma che senso daremo alla stabilità della materia, la quale è costretta a estendersi a tutte le grandezze e le forme che

l'assalgono dal di fuori ed è di per se stessa inetta, unita che sia alle forme, a generare il resto? Rinunziamo allora a questa divisione.

III. — Ma a quale divisione noi ci appigliamo? C'è, dapprima, da provare questa che segue: Qui la materia, lí la forma, poi la mescolanza risultante da entrambe, poi ancora ciò che si trova in queste tre categorie: tra le cose che rientrano nel quarto gruppo alcune sono unicamente predicati nominali, altri, poi, sono fatti che accadono: e tra i fatti che accadono, gli uni rientrano in quelle tre categorie, gli altri sono loro attività, altri ancora affezioni, altri infine conseguenze. Cosí, la materia è il fondo comune ch'è in tutte le essenze non già come genere perché non ha affatto differenze eccetto che uno non voglia scorgerne le differenze nel fatto che essa a volte presenta una sua forma ignea a volte una forma di aria. Ma se ci si volesse contentare del comune, consistente o nel fatto che esso, in tutte le cose in cui è, è materia o nel senso ch'esso è come un tutto rispetto alle parti, esso sarebbe genere in un senso del tutto diverso; ed anche l'elemento, unitario com'è, apparterrebbe a qualcosa che è capace di tanto e rientrerebbe in un genere: il genere dell' 'elemento'! 17 18 19

Riguardo alla forma, la semplice aggiunta 'cingente la materia' o 'immanente nella materia' basta a distinguerla dalle altre forme, non però a includere ogni forma essenziale. Se poi intendiamo per forma quella che produce l'essere e per ragione formale quella ragione essenziale che corrisponde alla forma, noi cosí non abbiamo ancora detto in qual senso si debba qui cogliere l'essenza. Se intendiamo per essenza unicamente questo, cioè il composto risultante da entrambi, allora quei due — materia e forma — non sono essenze; ma se sono essenze tanto quei due quanto questo terzo, occorre andar cercando il loro elemento comune. Quanto ai loro predicati, essi van compresi unicamente nel 'relativo'; ad esempio: esser causa, essere elemento. Tra le cose che si dan convegno in loro, l'una è quantità, l'al- 20 21 22

23 tra è qualità: cose che entrano nelle essenze; i casi invece in cui le essenze stanno nelle categorie sono, ad esempio, spazio e tempo; le loro operazioni ed affezioni sono, per esempio, movimenti, le loro conseguenze sono, per esempio, spazio e tempo; l'uno è conseguenza dei composti, l'altro del movimento: il tempo.

24 Così, adunando i tre in unità, avremmo trovato qualcosa di comune, che per omonimia qui chiamiamo 'essenza'; in un secondo tempo, seguono l'uno dopo l'altro i restanti termini 'relativo', 'quanto', 'quale', 'ciò che si trova nel tempo', 'ciò che si trova nello spazio', 'movimento', 'spazio', 'tempo' — veramente, se si tolgono, così, 'spazio' e 'tempo' risulta superfluo 'ciò che si trova nel tempo' e 25 'ciò che si trova nello spazio': quindi avanzano cinque generi, in quanto i tre primi si riducono ad uno. Ma se i tre non si riducono a un solo, si avranno 'materia', 'forma', 'il loro insieme', 'relativo', 'quanto', 'quale', 'movimento'. E forse anche questi tre ultimi potrebbero ridursi al 'relativo'; poiché questo ha una più vasta comprensione.

26 IV. — Ora, qual è l''identico' in quelle tre prime categorie; e che cosa sarà mai quel che rende 'identico' l'essere che è in loro? Una certa base, forse, per le restanti cose? Intanto, la materia, sembra, fa da base e da sede per la forma; ond'è che la forma non potrebbe entrare nell'es- 27 senza; e il composto è base e sede per le restanti cose cosicché la forma legata alla materia farebbe altresì da sostegno ai composti o, via, alle cose che tengon dietro al com- 28 posto, per esempio, 'quanto', 'quale', 'movimento'. È forse l'identico ciò che si dice non valere di un altro? Mi spiego: bianco e nero valgon di un altro — ciò che è stato imbiancato —; così pure doppio vale di un altro (io non intendo qui che valga della metà ma ho presente un pezzo di legno raddoppiato); anche 'padre' vale di un altro, in quanto è padre; e pure la scienza è di un altro cioè di colui in cui si trova; lo spazio è il limite di qualcosa d'altro; il tempo 29 è misura di qualcosa d'altro; il fuoco, per contro, non è di

un'altra cosa; e così il legno, in quanto legno, non è di un'altra cosa; né l'uomo appartiene a un altro; né Socrate; né, in generale, l'essenza composta; né la forma che aderisce a questa essenza vale di un altro; poiché essa non è affezione di un altro; essa, voglio dire, non è la forma della materia ma è parte dell' 'insieme'; la forma dell'uomo e l'uomo sono la stessa cosa; e la materia è parte del tutto e così è di un altro ma in quanto quest'altro è il tutto, non nel senso che ciò di cui essa è detta sia davvero qualcosa di diverso; al contrario, ciò che vien detto 'bianco' è di un altro. Bene: ciò che essendo di un altro viene detto di quest'altro non è essenza; essenza, pertanto, è ciò in cui 'ciò che è' appartiene a se stesso; o, se è parte, esso è proprio il completamento necessario del composto in parola: se esso esiste, ciascuna delle due o tutte e due le parti costitutive appartengono al proprio essere; ma in riferimento al composto in tutt'altro senso sono dette appartenenti a lui; cioè, in quanto parti, si dice di loro che si riferiscono a un altro; ma, in se stesse e nel cuore del loro essere, la loro quiddità non va predicata come appartenente a un altro.

30

31

Comune alla materia, alla forma e all' 'insieme' è anche il sustrato; ma altro è il modo con cui la materia fa da sustrato alla forma ed altro è il modo con cui la forma e l' 'insieme' fa da sustrato alle affezioni; o, se vogliamo, la materia non fa da sustrato alla forma; poiché la forma non è altro che il perfezionamento della materia in quanto materia e in quanto potenziale; né, d'altronde, la forma è nella materia, poiché se due cose si aggiustano esattamente in una perfetta unità, l'una non è nell'altra, ma entrambe — cioè la materia e la forma — fuse insieme fanno da sustrato altrui: per esempio 'uomo' e 'un determinato uomo' fan da sustrato alle affezioni e preesistono alle attività ed alle conseguenze che tengon dietro; infine, dall'essenza derivan le altre cose e per mezzo di essa esistono; in essa s'avvera il 'patire'; da essa scatta l' 'agire'.

32

33

34 V. — (Cosí bisogna intenderla su quella che quaggiú chiamiamo essenza; ma se queste caratteristiche convengono in qualche modo anche alla essenza superna, ciò sarà senza 35 dubbio per corrispondenza di analogia e di omonimia. Cosi, per esempio, il termine 'primo' è usato in riferimento alle cose che gli tengono dietro: poiché qui non si tratta del semplice 'Primo', ma si dànno, relativamente alle cose estreme, altri 'primi' dopo i valori superni. Anche il sustrato lí ha tutt'altro senso e, quanto al 'patire' lassú, la cosa è discussa: comunque, ad ammetterlo anche lassú, il 'patire' dello Spirito andrebbe inteso altrimenti.)

36 Pure l'espressione 'non essere in un sustrato' vale per ogni essenza, a patto che 'essere in un sustrato' non significhi che una cosa sia parte di ciò in cui è, né che essa 37 cooperi con quello ad una unità; vale a dire ch'essa non è in quello con cui coopera a un'essenza composta come in un sustrato: né la forma, quindi, è nella materia come in un sustrato, né l'uomo — che è parte di Socrate — è in 38 Socrate. Dunque, ciò che non sta in un sustrato: ecco l'essenza! Però, a questa formula 'l'essenza non è in un sustrato e non vale di un sustrato' bisogna aggiungere 'come di un altro' affinché se io dico 'l'umanità è in questo determinato uomo', questo mio giudizio sia compreso nella formula attraverso l'aggiunta 'non come se si trattasse di 39 un diverso'. Mi spiego con qualche esempio: allorché io esprimo di Socrate la categoria 'uomo', io la intendo non già nel senso in cui 'il legno è bianco' ma nel senso in cui 'il bianco è bianco'; giacché dire che Socrate è 'uomo' significa che un determinato uomo è 'uomo' e, precisamente, che all'uomo che si trova in Socrate si appartiene l'umanità; tant'è dire 'Socrate è Socrate'; o, ancora, esprimere di un determinato animale ragionevole l'animalità.

40 Ma se uno osservi che non costituisce un segno caratteristico dell'essenza 'il non essere in un sustrato', giacché anche la differenza specifica non è, dal canto suo, una di quelle cose che stanno in un sustrato, costui allora prende 41 'bipede' e afferma che questo non è in un sustrato; difatti,

se egli non prende 'il bipede' vale a dire questa determinata essenza ma la 'bipedeità', in cui deve riconoscere non una essenza ma una qualità, allora il bipede dovrà pur trovarsi in un sustrato.

— Ma neppure il tempo è in un sustrato; e neppure lo spazio. — Tutt'altro: se la espressione 'misura del movimento' è presa nel senso e in funzione del misurato, la misura, allora, si troverebbe nel movimento come in un sustrato, e il movimento, alla sua volta, si troverebbe nell'oggetto mosso; se invece quella definizione è presa in senso e in funzione di misurante, la misura, allora, deve trovarsi nel misurante. Lo spazio, poi, essendo il limite del mondo che ci abbraccia, è dentro di esso. Tuttavia, per quel che riguarda l'essenza, sulla quale verte il nostro ragionamento, è ben possibile, al contrario di quel che s'è detto, cogliere siffatta essenza da uno o piú o tutti i punti di vista considerati, poiché essi, cosí come li abbiamo descritti, si adattano sia alla materia, sia alla forma, sia all'insieme delle due. 42 43

VI. — Ma se uno osservi che tutto questo, sí, può ben esser materia di studio su l'essere, ma non ci dice ancora 'quello ch'esso è', costui, forse, va cercando ancora di vederlo come un oggetto sensibile! Pure, questo 'è', questo 'essere' non sono certo visibili agli occhi. — Che cosa? Il fuoco non è essenza e cosí pure l'acqua? Ma si! l'uno e l'altra sono essenza. Perché sono visibili? No. Perché hanno materia? No. Perché hanno una forma? Neppure questo. E neppure perché sono un 'insieme' di materia e di forma. Ma perché allora? Per l'essere. — Intanto, anche il 'quanto' 'è' ed anche il 'quale' 'è'. — 44 45 46

— Sì, certo; ma noi vogliamo precisare che si tratta di pura omonimia. — Ma che valore ha nel fuoco e nella terra e in cose simili il verbo 'è' e qual è la differenza tra questo 'è' e quello delle altre cose? — Ecco, nel primo caso si usa 'essere' senz'altro e, pure senz'altro, 'ente'; nel secondo caso invece si usa, ad esempio, 'essere bianco'. Come? 47

Questo 'essere' che si affianca a 'bianco' sarebbe identico a quello che non ha aggiunta? Nient'affatto; quello senz'aggiunta è primordialmente 'essere'; questo, invece, lo è solo per partecipazione e in un senso secondario. E, infatti, l'aggiunta 'bianco' — all'ente — rende bianco l'ente: e l'aggiunta
48 'ente' — al bianco — fa il bianco ente; cosicché nell'un caso e nell'altro si ha, rispettivamente, che una volta il bianco è accidentale all'ente e un'altra volta l'ente è accidentale al bianco; e, precisamente, noi non intendiamo questo come se uno dicesse che 'Socrate è bianco' e che 'il bianco è Socrate', poiché nelle due frasi si tratta dello stesso So-
49 crate. Però il bianco, certo, non è il medesimo; nella frase 'il bianco è Socrate', Socrate è compreso nel bianco, mentre nella frase 'Socrate è bianco' il bianco è puramente accidentale. Tant'è pure nel caso nostro: 'l'essere è bianco' presenta il bianco come accidentale; ma nella frase 'il bianco è ente', il 'bianco' è compreso nel termine 'ente'.
50 E, insomma, il bianco ha l'essere poiché aderisce all'ente ed è nell'ente; ed ha, quindi, l'essere da lui; l'essere, per contro, è, di per sé, ente; e riceve il bianco dalla bianchezza non perché sia lui nel bianco ma perché il bianco è
51 in lui. Intanto, per il solo fatto che anche questo nostro essere dimorante nella sfera del sensibile non è 'ente' di per se stesso, si deve riconoscere ch'esso trae l'essere dall'Essere vero, e trae l''esser-bianco' dalla verace bianchezza; e, precisamente, esso trae il bianco per partecipazione dell'Ente superno il quale possiede l'essere.

52 VII. — Ove mai uno dica che le cose terrene — tutte quelle che si fondano su la materia — traggono il loro essere dalla materia, noi ribatteremo domandando, alla nostra volta, donde la materia dovrà trarre l'essere e l'ente. Che la materia non sia un 'primo' fu già detto in altre
53 occasioni. Diranno che le altre cose non potrebbero giungere all'esistenza se non nella materia? D'accordo — risponderemo — limitatamente alle cose sensibili. Per quanto la materia sia anteriore a queste, nulla vieta però ch'essa sia

posteriore a tante altre cose e, precisamente, a tutte le cose superne; poiché ella possiede l'essere in modo oscuro e in grado inferiore alle cose che su lei si fondano; in quanto che queste sono forme razionali ed attingono maggiormente all'essere, essa, invece, è in tutto e per tutto alogica, ombra di ragione e caduta di pensiero. Ma se s'insiste che questa dà l'essere alle cose che su di essa si fondano — come Socrate lo dà al bianco ch'è in lui — c'è da replicare che l'ente di più alto grado può dare l'essere minore all'ente di minor grado, ma l'ente di minor grado non può darlo all'ente di maggior grado. 54

Intanto, se la forma è ente in più alto grado di quanto lo sia la materia, allora l'ente non è più un 'comune' valevole per entrambe, e l'essenza non è un genere che abbracci la materia, la forma, l' 'insieme' di esse due; invece, in esse s'incontreranno, sí, tante cose in comune (proprio quelle che noi abbiamo elencate), ma, nondimeno, resterà differenziato precisamente l'essere. Certo, l' 'ente di grado maggiore' accostandosi all' 'ente di grado minore' è primo per ordine ma è posteriore per essenza; cosicché, se l'essere non si applica in misura uguale alla materia e alla forma e all' 'insieme' di esse due, l'essenza non sarà più loro comune come genere. Ben diverso, tuttavia, è il comportamento dell'essenza nei confronti delle cose successive a queste; ella ha qualcosa di comune nei confronti di esse in virtù del loro essere: ond'è che la vita si esprime in una forma oscura e in una forma più chiara e le immagini si distinguono in abbozzi appena accennati e in opere sempre più rifinite. Ma se uno volesse misurare l'essere servendosi della sua zona oscura (la materia) e lasciasse come un di più l'essere ch'è negli altri due termini, ecco che di nuovo questo essere ridottissimo potrà fare da 'comune'. Ma non si deve procedere così, mai e poi mai! Poiché ciascuno dei tre termini è un nuovo complesso e l' 'oscuro', frattanto, non è affatto qualcosa di comune, proprio come in seno alla vita non vi può essere qualcosa di comune tra vita vegetativa, sensitiva e spirituale. Anche nel caso nostro è così: 55 56 57 58 59

l'essere ch'è nella materia e nella forma e nell' 'insieme' delle due è sempre qualcosa di diverso e tutti sgorgano da 60 un'unità che scorre in modo sempre nuovo e vario. Infatti, non solo nel caso che il secondo derivi dal primo e il terzo dal secondo, l'uno è da più e il seguente è inferiore e minore; ma anche se due cose derivano dalla stessa origine si ha questa gradazione, in quanto, per esempio, d'una stessa creta, un pezzo ha partecipato di più al fuoco ed eccolo diventato mattone, l'altro meno e non è quindi riuscito mattone. Forse, però, materia e forma non ripetono la stessa origine; poiché anche tra le cose superne regna la differenza.

61 VIII. — Ma lasciamola, allora, questa divisione in elementi, e specialmente se ci riferiamo all'essenza sensibile che vuol esser colta col senso piuttosto che con la ragione; e non diamo importanza al problema 'di quali elementi consti' — poiché essi non sono essenze o, via, non sono essenze sensibili —; abbracciamo, invece, in un unico genere quanto vi è di comune nel sasso, nella terra, nell'acqua, e così pure nelle piante, che di tali cose risultano — in quanto sensibili —, e, similmente, nei viventi.

62 Così non risulterà trascurata nè la materia nè la forma; poiché l'essenza sensibile possiede già tali elementi: il fuoco, ad esempio, è già materia e forma e così pure la terra e i termini intermedî; i composti, poi, sono tante essenze ormai riunite. Ora tutte queste trovano il 'comune' nel fatto che sono separate dalle altre; giacché esse fan da sustrati alle altre cose e non sono, esse, in un sustrato nè appartengono ad un altro: e tutto ciò che fu prima elencato compete a 63 questa nostra essenza. — Intanto, se l'essenza sensibile non può essere senza grandezza nè senza qualità, in qual modo riusciremo a separare da essa ciò che le aderisce solo accidentalmente? Io mi domando: separando queste cose — la grandezza, la figura, il colore; secchezza, umidità — a che cosa ridurremo l'essenza in sé? Certo le cose dette sono già 64 essenze qualificate. Eppure c'è qualcosa in cui concorrono tutte le cause che da semplice essenza qual era, la fanno

ora 'essenza qualificata'. Il fuoco, allora, non sarebbe, tutt'intero, essenza, ma lo sarebbe solo un 'qualcosa' di lui, vorrei dire una parte. E che è questo 'qualcosa'? Materia. Ma, insomma, l'essenza sensibile si ridurrebbe a una congerie di qualità e di materia; ed 'essenza' significherebbe ganga del tutto, condensata su di una materia unica, mentre ciascun elemento, preso a sé, potrebbe essere ora qualità ora quantità o addirittura una folla di qualità? Così, quello che col suo venir meno non consente che una cosa raggiunga la pienezza della sua esistenza è parte integrante di quella essenza; invece, quello che piomba addosso, accidentalmente, ad una essenza già bell'e pronta, serba un suo proprio posto non celato in quel miscuglio che produrrebbe la suddetta essenza: è così? Ecco, io non la intendo così, come se, nel mondo dello Spirito, l'essere solo in compagnia degli altri esseri sia essenza quasi completando un'unica massa determinata per quantità e per qualità e altrove invece, dove non completa nulla, sia semplicemente qualità; no, tutt'al contrario, anche lassú ciascuna parte integrante non è essenza ma solo la risultante complessiva del tutto è essenza. 65 66 67

E non rechi uggia il fatto che noi facciam derivare da non-essenze l'essenza sensibile; poiché anche l'universo non è essenza verace ma solo una copia di quella verace, la quale ha l'essere indipendentemente dalle altre cose che sono in lei; anzi le altre cose nascono solo da lei: poiché ella esiste veracemente. Quaggiú, per contro, anche il fondo che giace sotto le cose è infecondo e incapace di essere 'ente' — poiché anche le altre cose non derivano affatto da lui — è un'ombra, anzi; e su di esso, ombra com'è, anche l'apparizione fluttua, rapido schizzo di pittura. 68 69

IX. — Tant'è, allora, e su la cosiddetta essenza sensibile e su l'unico genere. Ma, quanto alle sue specie, quali porre e come dividerle? Certo il suo complesso va impostato come corpo; ma, tra i corpi, alcuni sono di specie prevalentemente materiale, altri, invece, organici: prevale la materia 70 71

in 'fuoco, terra, acqua, aria'; prevale l'organismo nei corpi delle piante e degli animali con le differenze corrispondenti alle forme. In un secondo momento vanno prese le specie 72 della terra e degli altri elementi; e, nell'àmbito dei corpi organici, noi possiamo distinguere le piante e i corpi degli animali secondo le loro figure; oppure per il fatto che essi dimorano o su la terra o nella terra e corrispondentemente 73 a ciascun elemento gli esseri che vi si trovano; ovvero i corpi si suddividono in leggieri, pesanti e medî: e gli uni sono immobili al centro dell'universo, gli altri lo fasciano dall'alto, gli ultimi stanno in mezzo; e in ciascuna di queste suddivisioni i corpi oramai sono distinti per figure, sí che si presentano da una parte corpi di viventi celesti, dall'altra corpi 74 che si appartengono ai restanti elementi; ovvero li si divide prima nelle quattro specie e, quanto allo sviluppo successivo, li si intreccia oramai in varia guisa, rimescolando le loro differenze per luoghi, forme, e tipi di mistione: per esempio, se vengon chiamati ignei o terrestri gli è per l'elemento che abbonda e prepondera.

75 Ma usare i termini 'essenze prime' ed 'essenze seconde' — per esempio, 'un determinato fuoco' e 'il fuoco' — comporta, sí, una differenza poiché ognuna ha un suo aspetto: l'una è particolare l'altra è generica, ma non tuttavia una differenza di essenza; e, del resto, anche nella qualità ci sono 'un determinato bianco' e 'bianco' e cosí pure 'una data grammatica' e 'grammatica'.

76 Inoltre, che cosa ha di meno la grammatica in confronto ad una data grammatica, e, in genere, la scienza in confronto ad una data scienza? La grammatica, certo, non è posteriore a una data grammatica, ma, piuttosto, appunto perché la grammatica esiste, c'è anche la grammatica in te; anche la grammatica ch'è in te, difatti, è una data grammatica, proprio perché è in te; ma in sé s'identifica con la gram- 77 matica in generale. Cosí, Socrate non ha dal canto suo dato al non-uomo l''esser-uomo' ma l''uomo' l'ha dato a Socrate; poiché solo per partecipazione all''uomo' si ha questo 78 determinato uomo. Inoltre, Socrate che altro è se non uomo

'nella sua determinazione qualitativa', e questa aggiunta 'nella sua determinazione qualitativa' in che modo potrebbe provocare un piú alto grado di essere? Ma se si risponde che la forma sola è l''uomo', e qui invece la forma è nella materia, da questo punto di vista egli dovrebbe essere meno uomo; poiché, nella materia, la forma razionale si sminuisce; se, per contro l''uomo' significa non solo la forma in sé ma 'forma in materia', che cosa avrà di meno in confronto all'uomo che sia nella materia, dal momento che egli è pure, dal canto suo, forma razionale di un uomo in una data materia?

Ancora: anteriore per natura si è il piú generico: quindi anche la specie è anteriore all'individuo; ma ciò che è anteriore naturalmente è anteriore senz'altro, nell'assoluto. E allora come potrebbe esser minore? Il particolare, al piú, solo nei confronti di noi uomini, essendo piú accessibile alla nostra conoscenza, ha un'apparente priorità; ma questo fatto non comporta nessuna vera differenza nelle cose. Accettando poi questa divisione, il concetto di essenza non sarebbe piú unitario: i concetti di essenza primaria e di essenza secondaria non si identificherebbero né rientrerebbero sotto un genere unitario. 79

X. — Ma c'è pure da distinguere cosí: 'caldo-secco' e 'freddo-secco' e 'freddo-umido' (o comunque si voglia combinare l'accoppiamento); da tali coppie, poi, si formi una combinazione; e allora o ci si fermi qui al composto o lo si divida ancora a seconda che stia nella terra o su la terra o non si dividano i viventi col criterio delle forme e delle differenze come viventi, ma li si divida secondo i loro corpi che sono, per cosí dire, i loro strumenti. Però non è una bizzarria la divisione che segue il criterio delle forme né piú né meno che la divisione corrispondente alle loro qualità: caldo, freddo e simili. Ma se ci si opponesse 'intanto, proprio in virtú di queste qualità operano i corpi!' noi avremo la nostra brava risposta che essi, cioè, operano altresí in forza delle loro mistioni e dei loro colori e delle loro figure! 80 81 82

83 Poiché, del resto, il nostro ragionamento verte su la essenza sensibile, non è affatto fuor di luogo prenderla con le differenze relative alla percezione dei sensi; né poi è 'ente' senz'altro, nell'assoluto, costei; no, ma, presa in questo suo complesso è 'un ente sensibile'; tant'è vero che noi affermiamo che la sua esistenza apparente è un convegno di cose che han rapporto con la sensazione e che ricevono dalla sensazione la fede nel loro esistere.

84 Ma se la composizione è infinita, occorre dividere i viventi per specie: per esempio, la specie 'uomo' in un corpo; in definitiva, questa — voglio dire una specie di tal fatta — si riduce già a qualità corporea; comunque, dividere per 85 qualità non è affatto assurdo. Se poi si osserva che noi abbiamo già distinto i corpi in semplici e composti, contrapponendo il composto al semplice, non è però men vero che abbiamo altresí distinto tra corpi in cui prevale la materia e corpi in cui prevale l'organismo, senza dare soverchia 86 importanza al composto. Pure, la divisione non esige necessariamente la contrapposizione tra composto e semplice: anzi, noi in una prima divisione poniamo i corpi semplici, poi li facciamo mescolare; poi movendo da un nuovo principio subordinato operiamo una divisione di composti per località o figure: gli uni, ad esempio, sono celesti, gli altri, terrestri.

87 E su la essenza nelle cose sensibili o sul divenire, basti cosí.

XI. — Passando, poi, al 'quanto' ed alla 'quantità', abbiamo già dichiarato tante volte com'essa vada riposta in un numero e in una grandezza, in quanto ogni cosa è un 'tanto grande' che consiste in un numero — riferito a cose che sono nella materia — o in una estensione — riferita a un sustrato —; poiché qui non si tratta del 'quanto separato' ma di quel che rende lunga tre cubiti, ad esem- 88 pio, la trave; si tratta del 'gruppo di cinque' nei cavalli. Bisogna precisare, ora, che solo queste cose sono quantità; spazio e tempo, invece, non sono mai entrati nella nozione del 'quanto'; tutt'al contrario, il tempo, essendo 'misura di

movimento ' va perciò assegnato al 'relativo'; e lo spazio è ciò che abbraccia la natura corporea a tal punto che entra in un 'rapporto' e trova il suo vero posto nel 'relativo'; del resto, anche il movimento è qualcosa di continuo e non fu riposto nel 'quanto'. Ma, grande e piccolo perché non entrano nel 'quanto'? Poiché proprio per una certa quantità il grande è grande; e neanche la grandezza rientra tra i relativi, ma solo il maggiore e il minore rientrano tra i relativi: poiché ciascuno è riferito a un altro né più né meno che il doppio. Perché poi si parla di 'montagna piccola e di chicco di miglio grande'? Ecco, qui, nella prima frase, si usa 'piccola' invece di 'più piccola'; se si concede, infatti, che 'piccola', qui, vale in rapporto a cose dello stesso genere, — ed è stato detto così proprio da loro —, si concede al tempo stesso ch'essa venga usata in luogo di 'più piccola'. Così pure va interpretato 'grande' nella frase 'un grande chicco di miglio': vale a dire non 'grande' senz'altro, in senso assoluto, ma 'grande' come chicco di miglio. Ma questo significa 'tra le cose dello stesso genere'; e tra cose dello stesso genere si usa con tutta naturalezza 'più grande'. — Ancora: perché non si annovera anche il bello tra i 'relativi'? — Ma no; noi lo chiamiamo bello, se esso è in sé ed allora esso è qualità; ma se esso è 'più bello' rientra tra i 'relativi'; per quanto, però, anche se esso sia detto semplicemente 'bello' potrebbe apparire brutto in confronto a un'altra cosa: ad esempio, la bellezza di un uomo confrontata a quella degli dèi. 'La più bella delle scimmie — fu detto — è brutta a volerla paragonare a un genere diverso'. Tuttavia, 'bello' ha un valore di per se stesso; solo relativamente a un altro, esso è o 'più bello' o il suo contrario. Anche nel nostro caso, pertanto, 'grande' ha un valore di per se stesso e sta insieme con la grandezza; ma riferito a qualcosa di diverso non è più tale. Altrimenti, dovremmo sopprimere il 'bello', poiché c'è qualche altra cosa più bella di lui! Proprio così, allora, noi non dobbiamo sopprimere il 'grande' poiché c'è qualcosa 'più grande' di esso. Anzi, non ci potrebbe

89 90 91 92 93 94

proprio essere questo 'piú grande', se non esistesse il 'grande' cosí come non esisterebbe neppure il 'piú bello' se non esistesse il 'bello'.

95 XII. — E lasciamo allora che esista pure una contrarietà nell'àmbito del 'quanto'. In realtà, il nostro intimo senso consente alla contrarietà per il semplice fatto che, quando noi chiamiamo qualcosa grande e qualcosa piccolo, esso crea delle rappresentazioni contrarie, cosí come nel 'molto' e 96 'poco'; e, difatti, del 'molto' e 'poco' si deve parlare, a un dipresso, cosí: 'Ci son molti in casa', ad esempio, è espressione usuale invece di 'piú gente' che indica un riferimento a qualcosa d'altro; cosí 'pochi al teatro' sta invece di 'meno gente'.

E, in definitiva, le varie espressioni in cui c'è il termine 'molti' voglion sempre indicare una 'gran quantità di gente' espressa in un numero (ma 'quantità di gente' (folla) come rientra nel relativo?); il che poi s'identifica con una estensione del numero, mentre il contrario importa una contra- 97 zione. Tant'è, poi, nel continuo, allorché il nostro pensiero prolunghi tale continuo sempre piú nella spazialità. Si ha un 'quanto', insomma, allorché l'unità — e cosí pure il punto — progredisca. Ma se l'una e l'altro s'arrestano lí per lí, si ha, rispettivamente, qui un piccolo numero, lí un breve segmento; se invece la progressione continua e non cessa rapidamente si ha, rispettivamente, qui un numero grande, lí un lungo segmento. — Quale è allora il limite del grande? — 98 Quale è, piuttosto, il limite del bello? E del caldo? Anche qui, certo, è possibile il 'piú caldo'. 'Piú caldo', intanto, denota una 'relazione a qualcosa'; 'caldo', invece, è pura e semplice qualità. In generale, deve esistere una determinata forma razionale come del 'bello' cosí ancora del 'grande': è questa forma che, col suo parteciparsi, rende grandi le cose come la forma della bellezza le rende belle.

99 Concludendo: c'è, da questo punto di vista, la contrarietà nel 'quanto': non ce n'è, invece, dal punto di vista dello spazio, poiché questo non cade sotto il 'quanto' (del

resto, anche se lo spazio appartenesse al 'quanto', l''alto' non avrebbe mai un suo contrario poiché non esiste affatto il 'basso' nell'universo. Quel che si dice poi 'alto' e 'basso' nelle cose particolari non vuol significare altro che 'più alto' e 'più basso' ed è simile a 'destro' e 'sinistro': cose, queste, che rientran tra i relativi).

Pure a sillabe e a parole càpita di 'esser-quantità' e di soggiacere al 'quanto': poiché il suono è di una determinata quantità. Questo suono peraltro è una specie di movimento: e allora va riportato, in tutti i casi, al movimento né più né meno che l'azione. 100

XIII. — Ora, che il continuo sia stato nettamente distinto dal discreto è cosa ben detta, poiché le cose hanno una definizione comune ed una loro particolare. Ma, da questo punto in poi, già si distingue, in sede numerica, 'impari', 'pari'; e se in ciascuna di queste due distinzioni risulteranno ancora ulteriori differenze, o le assegneremo alle cose che ormai recano in sé il numero oppure dobbiamo porre queste differenze solamente nei numeri fatti semplicemente di unità, mai più, invece, nei numeri inerenti alle cose sensibili. Ma anche se la nostra dottrina stacca i numeri inerenti alle cose sensibili da quegli altri, non c'è nulla di male ad applicare loro le medesime differenze, per via di pensiero. 101 102

Ma, quanto al 'continuo' come ci regoleremo, se esso ora è linea, ora è superficie, ora è solido? Ecco: nel primo caso, esso è volto su di una sola direzione; nel secondo su due; nel terzo, su tre: evidentemente non sarà, questa, una divisione vera e propria in specie ma una enumerazione pura e semplice. Certamente, nei numeri, presi così secondo un 'prima' e un 'dopo', non ci sarà mai e poi mai un qualche genere comune che loro sovrasti; e così pure nella prima, seconda e terza dimensione non ci sarà proprio nulla di comune. Ma, forse, l''uguale' in loro consiste in questo ch'esse son tutte quantità; né poi le une sono quantità in un grado superiore e le altre in un grado infe- 103 104 105

riore, anche se le une presentino distanze maggiori e le
106 altre minori. Nei numeri, dunque, il fatto ch'essi sono, tutti quanti, numeri, costituisce il loro fondo comune. Perché, a mio credere, non è l'unità che produce il due, né il due che produce il tre, ma essi sono, tutt'insieme, una stessa cosa. Se poi è vero ch'essi non divengono ma sono, e solo noi uomini, invece, immaginiamo ch'essi divengano, poniamo pure, per noi, che il numero più piccolo sia anteriore e il più grande sia posteriore; ma, in realtà, stia ben fermo che i numeri in quanto numeri cadon tutti sotto un unico genere.

107 Anche alle grandezze, pertanto, va trasferito ciò che si è applicato ai numeri: noi vogliamo distinguere tra di loro linea, superficie, solido — ciò che propriamente chiaman
108 'corpo' — tutte grandezze e tutte diverse, per specie. Che se occorra distinguere ancora ognuna di queste, avremo la linea suddivisa in retta, curva, elicoidale, la superficie vale a dire una figura rettilinea o curvilinea, il solido suddiviso in figure solide, cioè la sfera e quelle che hanno gli spigoli retti; queste ultime, ulteriormente — come procedono i matematici, presentano triangoli, quadrilateri; se questi, alla loro volta, vadano divisi in altri ancora è cosa da esaminare.

109 XIV. — Che dobbiamo intendere per retta? Non è essa una grandezza? Ecco: si potrebbe intendere la retta come una grandezza qualificata. Che cosa impedisce, allora, ch'essa rappresenti una differenza della linea in quanto tale? Infatti l'attributo 'retto' non appartiene a null'altro che alla linea;
110 e, del resto, persino le differenze dell'essenza, noi le desumiamo dalla qualità. La linea retta, dunque, è un 'quanto' più una differenza e non per questo è un composto, essa, la retta, come se risultasse dalla dirittura e dalla linea; ma se pur fosse un composto, lo sarebbe solo nel senso in cui un genere è congiunto con la sua propria differenza specifica.

111 Ma la figura risultante da tre linee — il triangolo — perché mai non rientra nella quantità? Gli è che il triangolo

non è già 'tre linee' pure e semplici ma 'tre linee che stanno in un determinato modo'; anche il quadrilatero è 'quattro linee in un determinato modo'; e già la linea retta sta in un determinato modo ed è pur quantità; se noi non chiamiamo la retta un semplice 'quanto', che male c'è a dire che anche la retta limitata (segmento) non è unicamente e semplicemente quantità?

Intanto, limite di questa linea è il punto e non si trova in qualcosa di diverso dalla quantità. Allora, anche la superficie limitata è un 'quanto' dal momento che sono linee quelle che la delimitano, le quali a piú forte ragione rientran nella quantità. Se dunque la superficie limitata rientra nel 'quanto' e se questa superficie può essere quadrilatero, esagono o poligono in genere, allora tutte quante le figure rientrano nella quantità. 112

Ma se, per il fatto che consideriamo qualità il triangolo e il quadrilatero, noi dobbiamo porli nella categoria della 'qualità', non c'è nulla di male a porre in piú categorie la stessa cosa: in quanto grandezza, e, precisamente, una determinata grandezza, essa rientra nella quantità, ma in quanto presenta una sua determinata forma, essa rientra nella qualità. — Gli è, veramente, che il triangolo è proprio in sé e per sé questa determinata forma! — Allora noi dovremmo considerare qualità anche la sfera! Ora, a procedere di questo passo, seguirebbe che la geometria non si occupi piú di grandezze bensí di qualità! La cosa, intanto, non persuade; questa scienza, per contro, volge tutta la sua applicazione su le grandezze. Pure, il differenziarsi delle grandezze non toglie loro l''esser-grandezze', proprio come il differenziarsi delle essenze non rendeva certo non-essenze le essenze! E poi ogni superficie è limitata; voglio dire che non è possibile che una qualche superficie risulti infinita. Ancora: come, cogliendo una qualità in una essenza, io la chiamo qualità essenziale, cosí pure, anzi a maggior ragione, di fronte a figure geometriche, non faccio che cogliere differenziazioni della quantità. Inoltre, se non le possiamo cogliere come differenze di grandezza, a che cosa mai le faremo apparte- 113 114 115 116

nere? Se sono invece differenziazioni delle grandezze, le grandezze derivate — diverse da diverse — van collocate tra le loro specie.

117 XV. — In qual senso, intanto, 'è appropriato alla quantità l'uguale e il disuguale'? Perché si parla pure di 'triangoli simili'! — Ecco: si parla anche di 'grandezze simili'; e tuttavia l'espressione 'similitudine' non toglie certo che simile e dissimile rientrino nella qualità; gli è che forse qui, nelle grandezze, il 'simile' ha tutt'altro senso e
118 non è come nella qualità. Inoltre, se egli (Aristotele) affermò l'uguale e il disuguale come appropriati al 'quanto', non ha poi escluso che anche il simile possa attribuirsi ad alcune quantità; se egli invece affermò l'uguale e il disuguale come appropriati alla qualità, allora il simile nel 'quanto' va inteso del tutto diversamente, come or ora abbiamo detto.
119 Pure, se il simile va inteso allo stesso modo nell'una e nell'altra categoria, allora proprio in questo territorio occorre ricercare altre proprietà rispettivamente dell'uno e
120 dell'altro genere sia del 'quanto' sia del 'quale'. O si vuol dire che il simile viene attribuito altresì alla quantità, in quanto vi sono pure in essa delle differenze; ma, in linea di massima, occorre coordinare solo le differenze che integrano l'essenza in quel genere di cui esse sono le differenze e questo specialmente allora che una data differenza sia dif-
121 ferenza specifica unicamente per quel genere. Che se tale differenza in un genere integri l'essenza e in un altro no, essa va coordinata in quel genere in cui fa da parte integrante, ma là dove non fa da parte integrante, essa va presa unicamente in se stessa. Il termine 'integrante', io qui non lo riferisco alla essenza pura e semplice ma a quella essenza 'cosiffatta' ove la determinazione 'cosiffatta' com-
122 porta un'aggiunta non essenziale. C'è poi da rilevare anche questo che noi cioè facciamo 'uguali' e triangoli e quadrilateri ed applichiamo così il termine 'uguale' a tutte le figure sia piane sia solide; di conseguenza, 'uguale' e 'disuguale' siano stabiliti una volta per tutte come proprietà

del 'quanto'. Invece, relativamente a 'simile' e a 'dissimile', occorre esaminare se possano applicarsi alla qualità.

Tuttavia, a proposito della qualità fu già detto com'essa, 123 commista, tra l'altro, alla materia e al 'quanto', provoca l'integra pienezza della essenza sensibile: e che questa cosiddetta essenza ha tutta l'aria di esser proprio questo risultato di molteplice commistione e non un 'qualcosa' ma 124 piuttosto una nuda qualità; così, per esempio, la forma razionale del fuoco indica piuttosto il suo 'qualcosa', mentre la figura ch'essa produce è piuttosto qualità; così ancora la forma razionale dell'uomo è il suo 'qualcosa', mentre ciò che da essa è effettuato nella corporeità, essendo solo una immagine della forma razionale è piuttosto 'qualità': gli è 125 come se, mentre esiste un Socrate, uomo visibile in carne ed ossa, la immagine di lui su di una pittura — che consiste poi in colori e in tinte — venisse detta 'Socrate'! Così, 126 allora, data una forma razionale per cui egli è Socrate, il Socrate percepibile coi sensi consiste in colori e tinte di altra natura, imitazioni di tutto quello che c'è nella forma razionale; ma finanche questa forma razionale, riferita a ciò che è proprio la ragione ideale dell'uomo, nel senso più vero, si trova nelle medesime condizioni. E di ciò, basti.

XVI. — Peraltro, i restanti generi che s'addossano alla 127 cosiddetta essenza sono presi a sé, separatamente, ad uno ad uno; c'è tra di loro la qualità che non denota né il 'qualcosa' né la quantità né il movimento dell'essenza ma solo la sua impronta, denota precisamente il 'cosiffatto' e il 'quantitativo': bello, brutto, riferiti ai corpi. Ricordiamo 128 che il bello, quaggiù e lassù, è solo termine omonimo: di conseguenza, anche la qualità; poiché sia il nero sia il bianco nel mondo sensibile e in quello dello Spirito sono già una cosa diversa. Intanto, la qualità che si trova nella ragion seminale, cioè nella forma razionale così determinata, s'identifica di fatto o solo di nome con quella che si manifesta? Inoltre, va ella assegnata alle cose superne o alle terrene? Che dire, poi, del brutto che aderisce all'anima? Ché, certo, 129

quanto al bello, è cosa ormai nota che qui e lassú esso è tutt'altra cosa. Ma se il brutto rientra nella qualità di questo mondo, anche la virtú dovrebbe rientrare tra le qualità terrene? Distinguiamo: alcune virtú rientrano tra le qualità di
130 quaggiú, altre tra le superne. Del resto, anche nelle arti che pur sono forme razionali s'affaccia il dubbio se esse debbano rientrare tra le nostre cose terrene; e, infatti, se è vero ch'esse sono forme razionali nella materia, bisogna tuttavia precisare che la loro materia è l'anima! Intanto, allorché esse si accompagnano pure alla materia vera e propria, esse, non so come, si appartengono pure a questo nostro mondo;
131 ad esempio, l'arte del citaredo; e, certo, essa ha che fare con le corde ed è, non so come, una parte dell'arte la melodia, vale a dire la voce sensibile (eccetto che non si vedan qui espressioni della sua attività e non già parti di essa). Comunque, si tratterebbe sempre di attività sensibili. Del resto, anche il bello che si trova nel corpo è incorporeo; eppure, noi l'abbiamo assegnato, appunto perché è sensibile, alle cose che riguardano il corpo ed appartengono al corpo.
132 Pure, noi dobbiamo gettare i fondamenti di una duplice geometria e d'una duplice aritmetica, ordinando una loro specie qui in seno alla qualità terrena e inserendo lassú quell'altra che si riduce, in definitiva, ad un'applicazione dell'anima alle cose dello Spirito. Cosí pure, per la musica e per l'astronomia, Platone fa senz'altro la stessa distinzione.

133 Cosí, le arti che han relazione con cose corporee e s'avvalgono di strumenti sensibili e della sensazione stessa, sebbene siano per sé ' stati d'anima ', van collocate nella qualità terrena per il semplice fatto che appartengono a un'anima
134 volta già a questa bassa sfera. E, naturalmente, nulla vieta di porre quivi le virtú ' pratiche ', la cui azione si svolge in modo da inquadrarsi nella vita politica, vale a dire tutte le virtú che non staccano l'anima guidandola alle cose di lassú, ma operano quaggiú quell'atteggiamento di nobiltà stabilito come qualcosa di preferito ma non già come qualcosa di necessario. Cosí — è logico — anche il bello ch'è nella ragione seminale e, a maggior ragione, il nero e il

bianco rientrano tra le cose di quaggiú. — Che dite? Dovremo forse annoverare nella categoria della essenza terrena anche l'Anima umana cosí com'è, ospitante cioè queste ragioni formali? — Veramente, noi non abbiamo affatto considerato come corpi le cose or ora nominate ma abbiamo semplicemente posto tra le qualità di quaggiú le forme razionali appunto perché esse si riferiscono a corpi e sono potenze produttrici di corpi; ma, dal momento che abbiamo stabilito che l'essenza sensibile è la risultante di tutte le determinazioni elencate, non collocheremo giammai in essa una essenza incorporea. Pure, le qualità che noi consideriamo, tutte in blocco, incorporee, le abbiamo annoverate nella sfera della sostanza sensibile, perché esse sono affezioni che si piegan quaggiú e forme razionali di una data anima; poiché l'affezione che si biforca in due direzioni, l'una sulla parte cui si applica, l'altra su quella in cui è — cioè nell'anima — noi l'abbiamo già assegnata alla qualità, che non è corporea ma ha relazione col corpo; giammai però noi c'indurremo a riporre l'anima in questa nostra essenza sensibile, appunto perché quella sua affezione che si riferisce al corpo noi l'abbiamo oramai attribuita alla qualità; invece, l'anima, pensata cosí senza l'affezione, che è poi la forma razionale, noi l'abbiamo assegnata alla fonte donde deriva e non abbiamo lasciato quaggiú nessuna essenza che sia in qualche modo di natura spirituale.

XVII. — Se cosí piace, allora, occorre fare la seguente divisione: qualità dell'anima e qualità corporee — vale a dire quelle che si appartengono al corpo —. Ma se uno vuol collocare lassú, in blocco, le anime, è sempre possibile distinguere le qualità di quaggiú col criterio dei sensi: qualità percepite o per mezzo degli occhi o delle orecchie o del tatto, gusto, olfatto; inoltre, le loro eventuali differenziazioni: per la vista, i colori; per l'udito i suoni e cosí via per gli altri sensi; i suoni ad esempio, in quanto qualità, si distinguono in dolci, aspri, leni. Pure, dal fatto che distinguiamo per mezzo di qualità le differenziazioni che riguardano l'es-

senza e distinguiamo altresí le attività e c azioni a seconda che siano belle o brutte o anche, in genere, determinate in un certo modo (poiché la quantità influisce poco o nulla
141 su le differenze costitutive delle specie), poiché inoltre distinguiamo per mezzo di sue proprie qualità pure il 'quanto', potrebbe affacciarsi il seguente dubbio: come dividere in specie finanche la qualità? A quali differenze ricorrere? Da quale genere ricavarle? Certo, sarebbe un assurdo bell'e buono distinguere una cosa per mezzo della cosa stessa; sarebbe proprio come se uno si ostinasse a chiamare ancora
142 essenze le differenze della essenza stessa! Con qual mezzo, allora, divideremo il bianco e il nero? E con quale criterio distingueremo i colori, in generale? Partendo, forse, dai sapori e dalle qualità tattili? Ma se queste distinzioni si hanno per via dei differenti organi di senso, la differenza non risiede piú nei sustrati; anzi, nell'àmbito della stessa sensazione,
143 in qual modo divideremo? Se tale criterio di distinzione si trova nel fatto che una cosa contrae gli occhi e un'altra li dilata e che una cosa scioglie la lingua e un'altra la lega, anzitutto sorge il dubbio anche circa le stesse affezioni se si tratti qui davvero di 'dilatazioni' e di 'contrazioni'; inoltre, non si è ancor detto in che cosa poi queste affezioni, in se stesse, differiscano.

144 Se però si dice 'esse differiscono per il loro potere', anche se l'espressione 'per il loro potere' non sia, di per sé, assurda, bisognerebbe forse ribattere che solo le cose invisibili come le scienze vanno distinte 'per il loro potere'; ma dal momento che queste qualità sono raggiunte dai sensi, perché mai dovrebbero esser distinte secondo quel che pro-
145 ducono? Peraltro, anche se noi, nel campo delle scienze, le andiamo distinguendo 'per il loro potere', se in genere nel campo delle potenze dell'anima noi facciamo le nostre brave distinzioni a seconda che esse si presentano diverse 'per ciò che producono', noi siamo sempre in grado di cogliere col pensiero le loro differenze, purché badiamo non unicamente agli oggetti cui si applicano ma anche alle loro forme
146 razionali. Ora, se noi potremo distinguere le arti per via

delle loro forme razionali e del loro contenuto contemplativo, in qual modo distingueremo poi le qualità che si trovano nel corpo? Ecco, anche nel regno dello Spirito, in qual modo siano l'una dall'altra diverse le stesse forme razionali discriminanti, è pure un problema insoluto. Certo è che il bianco differisce, evidentemente, dal nero; ma in che cosa? Ecco il problema.

XVIII. — Intanto, tutte le difficoltà ora sollevate stanno a dimostrare che si può ben cercare nelle restanti cose le differenze per cui le distinguiamo l'una dall'altra ma che è a un tempo impossibile e irragionevole cercare le differenze delle differenze. Così, essenze di essenze, quantità di quantità, qualità di qualità, differenze di differenze: di tutto questo è impossibile fare ricerca; urge, anzi, là dove sia possibile, distinguere tali valori dal di fuori del genere o mediante le loro virtú attive o alcunché di simile; invece, là dove neppur questo sia possibile, per esempio nella differenziazione del verde-erba dal biondo-pallido (poiché certo nel caso del bianco e del nero lo si dà per possibile) quale spiegazione darne? Certo è, comunque, che la loro diversità può attestarcela, a un tempo, sia la sensazione sia lo spirito, senza peraltro darcene la ragione: la sensazione, no, perché non spetta a lei la ragione in quanto che essa deve limitarsi unicamente a fornire i segni esteriori della differenziazione; lo spirito neppure, perché esso se ne sta nelle sue intuizioni semplici e non ricorre, volta per volta, a ragionamenti espliciti sí da esprimere ogni singolo oggetto come una individualità. Anche l'alterità — che nei suoi movimenti distingue un oggetto da un altro — non ha certo bisogno, dal canto suo, di una nuova alterità.

— Insomma, le qualità prese in blocco si presentano sí o no come delle differenze? Certo, la bianchezza e i colori in genere e le qualità riferentisi al tatto e ai sapori possono ben fare da differenze delle restanti cose pur essendo specie; ma come lo potrebbero la grammatica e la musica? — Ma sí, esse rendono quest'anima 'grammatica' quell'altra 'mu-

sica ', e questo si verifica specialmente allora che queste anime siano tali per vocazione naturale, a tal segno che grammatica e musica diventano persino differenze specificanti. C'è pure da domandarsi se una qualche differenziazione sorga dal genere corrispondente ovvero anche da un altro; ora, se essa sorge da questo stesso genere, essa appartiene altresí alle specie derivanti dallo stesso genere, come dire qualità di qualità. Virtú e vizio, ad esempio: l'una è una disposizione che si determina in un certo modo, l'altro è una disposizione che si determina in certo altro modo; conclusione: poiché le disposizioni sono qualità, le loro differenze sono pure qualità; tranne che non si dica che la disposizione senza la differenza non sia qualità e che sia solo la differenza quella che ne fa una qualità.

152

153 Intanto, se il dolce fa bene e l'amaro fa male, la differenza qui è dovuta a un rapporto non ad una qualità. Ma che dire se si chiama denso il dolce e rado l'acido? Non è propriamente la quiddità del dolce quella che vien chiamata ' densa ', ma la cosa cui aderisce la dolcezza; e per l'acido vale la stessa spiegazione; insomma, c'è da esaminare, se in ogni caso, la qualità sia una differenza della qualità, cosí come osservammo che non c'è mai una essenza differenza dell'essenza e una quantità differenza del ' quanto '.

154

— Però il ' cinque ' differisce dal ' tre ' per il ' due '! — Veramente, no: supera di ' due '; ' differisce ', qui, non è termine esatto. Infatti, come potrebbe differire per il ' due ', già contenuto nel ' tre '? Frattanto, né un movimento potrebbe differire da un altro movimento per via di movimento stesso, né gli altri generi fan riscontrare nulla di simile! Invece, nel campo della virtú e del vizio, il tutto va preso in relazione col tutto, e con tale confronto questi due complessi si distingueranno appunto per la virtú e il vizio. Quanto all'esigenza accennata che la differenza derivi dal medesimo genere — la qualità — e non da un altro, a voler distinguere in modo che tale differenza in parte abbia che fare coi piaceri in parte con le nostre collere in parte ancora con la sollecitudine per la rendita (sempre che tale precisazione

155

156

sia riconosciuta giusta) è evidente che anche le non-qualità possono far da differenze.

XIX. — Ma nella qualità — come sembra — dobbiamo coordinare anche i qualificati in virtú delle varie qualità sino a quando sia in loro quella data qualità, senza però dare loro troppo rilievo in loro stessi, sí che non sorgano addirittura due categorie, ma risalendo semplicemente da loro a quella qualità donde traggono il nome. 157

Il 'non-bianco', peraltro, se designa un altro colore, è qualità; se invece è unicamente negazione o computo di oggetti, esso non è proprio nulla, o, al piú, suono o nome o espressione, ove mai dal canto suo divenga una qualche cosa; e allora, se è suono, è un certo determinato movimento, ma se è nome o espressione è un relativo, in quanto l'uno e l'altra hanno un valore indicativo. Se tuttavia non vogliamo appagarci della semplice enumerazione delle cose, genere per genere, ma vogliamo includere persino i termini e i significati che indicano — qual genere, ad uno ad uno, esso significhi — noi allora diremo che le denominazioni positive significano esclusivamente l'affermazione del contenuto, e le negative la loro negazione. Eppure è preferibile forse non tener conto delle negazioni, dal momento che non si tien conto neppure delle affermazioni, appunto perché esse sono un composto. 158 159

E le privazioni come vanno considerate? — Se le cose di cui sono privazioni sono qualità, anche le privazioni sono qualità, come, ad esempio 'sdentato' o 'cieco'. 'Nudo' invece e 'vestito' non sono, né l'uno né l'altro, qualità, ma sono piuttosto 'maniera d'essere', e perciò trovano il loro posto nella categoria della 'relazione a un altro'. 160

Quanto alla passione, se la consideriamo nel momento stesso che la si soffre, essa non è qualità, ma una specie di movimento; ma se la consideriamo allorché del travaglio sofferto dura ancora il sentimento, ella è qualità; se, infine, non si ha piú sentimento alcuno e si considera la passione come una cosa che fu, siamo nel caso del 'moto 161

162 già consumato'. Gli è come dire: 'Egli fu in movimento'. Ma allora bisogna pensare unicamente al moto, astraendone il tempo; poiché non conviene affatto collegarvi il pensiero del presente.

L'avverbio 'bene' e simili vanno riportati all'unitario concetto del genere.

163 Esaminiamo ora se 'rosso di pelle' rientri nella qualità e non vi rientri, invece, il 'rosso' momentaneo. Certo sarebbe sbagliato farvi rientrare il 'divenir rosso'. Si tratta in realtà di 'passione' o, insomma, di 'movimento'. Ma se uno non diventa rosso ma lo è sin da prima, perché non 164 sarebbe costui qualificato? Non è poi il tempo che qualifica — altrimenti bisognerebbe stabilirne i limiti — ma il 'cosiffatto'; e se noi chiamiamo uno 'rosso', noi lo facciamo, cosí, 'qualificato'.

Se cosí non fosse, dovremmo dire che solo gli stati duraturi sono qualità, mentre le disposizioni momentanee non sarebbero tali; e allora non sarebbe caldo colui che si riscalda e chi cade in una malattia non sarebbe malato!

165 XX. — Bisogna poi vedere se ogni qualità non abbia un'altra qualità contraria. Poiché anche il mezzo tra due estremi sembra, nel caso della virtú e del vizio, essere loro 166 contrario. Intanto, nel caso dei colori quelli intermedî non si comportano cosí. Ora se qui la ragione va trovata nel fatto che queste tinte intermedie sono mescolanze delle estreme, allora sarebbe stato il caso di non stabilire la divisione per opposti tra i colori intermedî ma di limitarla solo al bianco e al nero, riducendo il resto a combinazioni varie di questi due fondamentali. A dir vero, noi stabiliamo una divisione per opposti nei colori intermedî poiché essi lasciano scorgere in sé una unitaria e nuova natura per quanto risulti 167 da combinazione. Oppure, noi dobbiamo ancora dire che i contrarî non esigono solo una differenza qualunque, ma una differenza spinta al massimo grado. Veramente, può ben darsi che questo massimo di differenza in tanto si comprende in quanto si sono già affermati quei termini intermedî. Infatti,

se si eliminasse tale gamma intermedia, qual definizione si darebbe mai a questo massimo?

— È un fatto però che il grigio si accosta piuttosto al bianco che al nero e di ciò ci dà dimostrazione la vista: e, con un processo analogo, il gusto ci avverte se una bevanda è calda, fredda, o qualcosa di mezzo (tiepido) che non è né caldo né freddo. 168

— Intanto che noi siamo avvezzi a simili giudizi questo è ben evidente; e, forse, ci si concederà che questi colori, il bianco e il biondo (e cosí, similmente, ogni colore raffrontato con altro colore) sono completamente diversi l'uno dall'altro ed essendo qualità completamente diverse sono contrarî. Mi spiego: non è affatto dovuta alla presenza di intermediarî tra di loro, la contrarietà di due termini; no, essa è dovuta proprio a questi termini: cosí tra salute e malattia non incidono termini intermedî eppure esse sono due contrarî. 169

— Forse la ragione di tale contrarietà va trovata nel fatto che gli effetti dell'una e dell'altra presentano una estrema differenza. 170

— Ma com'è possibile parlare di 'estrema differenza' là dove, mancando addirittura i termini intermedî, non esistono perciò neppure differenze minori? Non è possibile, dunque, parlare di estrema differenza, a proposito di sanità e di malattia. E pertanto è necessario ricorrere a qualche altro elemento e non già a questa 'estrema differenza' per definire il contrario.

Se poi si ricorre a 'molta differenza', una delle due: o 'molto' sta per 'più in confronto di meno', ed ecco che di bel nuovo i 'contrarî' privi cosi di termini intermedî ci sfuggiranno. Se, invece, si prende il 'molto' in senso assoluto, poiché, per comune consenso, una cosa differisce 'molto' per sua natura da un'altra, non si è poi in grado di misurare col 'più' tale differenza. 171

— Ma, insomma, resta ancora da esaminare in che mai consista il contrario. Forse, le cose che presentano una qualche somiglianza — non quella beninteso che si riporta al ge- 172

nere e neppure, in ogni caso, quella dovuta ad una mescolanza con altre forme maggiori o minori che siano — non sono contrarie, mentre sono contrarie quelle cose in cui non c'è nulla d'identico in rapporto alla specie? (Si badi, inoltre, a che siano nello stesso genere, per esempio in quello
173 della qualità.) Di qui si può trarre la spiegazione del fatto che si abbiano contrarî senza che tra loro ci siano termini intermedî, perché tra loro non c'è simiglianza di sorta, non essendoci null'altro che possa far pensare ad una ambiguità e porre una ragione di simiglianza nel loro mutuo rapporto (però solo taluni di loro non presentano termini intermedî).
174 Se questo è giusto, quei colori che han qualcosa di comune potrebbero non essere contrarî. Ciò nonostante, può ben darsi che non dico ogni singolo colore sia contrario ad ogni altro ma che questo o quello sia contrario a qualche altro, nel senso qui precisato. E, nell'àmbito dei sapori, si dica altrettanto.

175 Tale, il nostro punto di vista per la soluzione di questi dubbî.

Quanto alla gradazione del 'più', si deve riconoscere, sembra, ch'essa si trovi nelle cose partecipanti; ma persino su la sanità e su la giustizia, la cosa è dubbia. Naturalmente, giacché ognuno di questi valori presi in se stessi, presenta una sua estensione, si deve pur ammettere che essi siano delle 'disposizioni' ed abbiano perciò tale gradazione. Per contro, nel mondo dello Spirito, ogni cosa è un tutto e non presenta la gradazione del 'più'.

176 XXI. — Quanto al movimento, però, ove mai lo si debba porre come un genere, ecco una serie di quesiti da considerare: in primo luogo, se non convenga farlo rientrare in un altro genere; in secondo luogo, se, nella sua definizione, gli si dia come attributo un concetto di provenienza superiore; in terzo luogo se esso produca delle specie, assumendo molte differenze specifiche.

177 Ma a qual genere lo si potrà far risalire? Poiché esso non è né essenza né qualità di coloro che l'hanno; e non

potrebbe neppure rientrare nell' 'agire', poiché anche nel 'patire' vi sono molti movimenti; e neppure nel 'patire', perché molti movimenti sono azioni. 'Azioni' e 'passioni', piuttosto, rientrano nel 'movimento'.

Sarebbe errato altresí far rientrare il movimento nel 'relativo', per il fatto che il movimento è movimento di un soggetto e non movimento consistente in se stesso; con siffatto procedimento, allora, anche la 'qualità' dovrebbe rientrare nel 'relativo', perché anche la 'qualità' è qualità di un soggetto ed ha luogo in lui. Altrettanto si dica della quantità. Ma se queste due, pur appartenendo a un dato soggetto, sono in se stesse delle realtà, e in questo senso vengono chiamate l'una 'qualità', l'altra 'quantità'; allo stesso modo si deve giudicare del movimento, il quale, pur appartenendo a 'qualcuno' è 'qualche cosa', prima di appartenere a 'qualcuno' vale a dire è 'quello che è' in se stesso. 178 179

Mi spiego: in generale va posto come relativo non già quello che prima 'è' e in un secondo momento 'appartiene a un altro'; ma solo quello che deve il suo nascere al rapporto, senza che esso sia di per sé nient'altro — al di fuori del rapporto stesso — in funzione del nome che ha: ad esempio, il doppio, in quanto vien detto doppio, trae la sua nascita e la sua esistenza dal confronto con il cubito; prima di questo momento non se ne aveva neppure l'idea e, solo in questo rapporto tra una cosa e un'altra, esso acquista a un tempo il nome e l'essere. 180

Che cos'è, dunque, questo fatto che avviene nel movimento, il quale è, sí, 'una cosa di un'altra' ma è pure, esso, 'qualche cosa' perché possa essere 'di un'altra', come la qualità, la quantità e la essenza? Ma prima [di pervenire alla definizione del movimento] si deve comprendere che nulla è affermato come genere, anteriormente ad esso. 181

Ma ove mai uno obietti che il mutamento è anteriore al movimento, c'è da ribattere anzitutto che egli, con mutamento, o intende la stessa cosa che il movimento, ovvero, affermando il mutamento come genere, ne farà un genere 182

183 diverso da quelli di cui si è parlato in precedenza. È chiaro, inoltre, che egli porrà il movimento come una specie del mutamento e contrapporrà al movimento qualcosa di diverso — il divenire, forse —; egli dunque considera anche il divenire come un mutamento ma non come un movimento.
184 Ora, perché mai il divenire non è un movimento? Se invero la ragione è nel fatto che ciò che diviene in realtà non è ancora, e il movimento non ha che fare col non-essere, in tal caso il divenire evidentemente non sarà neppure un mutamento; se invece la ragione è nel fatto che il divenire non è altro che alterazione ed aumento, — compiendosi il divenire proprio mediante alterazioni ed aumenti di cose — in quest'altro caso osserviamo che sarebbe piuttosto còlto ciò che precede il divenire. Occorre, invece, in queste circostanze cogliere il divenire come una specie a sé, tutta particolare.

185 Infatti, il divenire e la generazione non consistono nell'alterarsi passivo delle cose, per esempio essere riscaldato o divenir bianco; può darsi benissimo che pur accadute tali cose, non si abbia ancora il divenire in senso assoluto; per contro, attraverso il divenire si presenta, senz'altro, l'alterazione; tuttavia il divenire propriamente detto lo si incontra solo quando si consideri un animale o una pianta, vale a dire una determinata forma.

186 Si potrebbe dire che il mutamento a preferenza del movimento si presta a farsi considerare come specie, poiché il concetto del mutamento sta a significare la sostituzione di una cosa al posto di un'altra, mentre il concetto di movimento importa anche lo spostamento per forza propria, come per esempio il moto locale, o, se l'esempio non piace, come l'atto dell'apprendere o quello del suonare la cetra o, in genere, il movimento derivante dall'abitudine.

187 Conclusione: l'alterazione è piuttosto una specie di movimento, è un tipo di movimento che trae la cosa fuori del suo essere.

XXII. — Intanto, ammettiamo pure che la nozione di movimento e quella di alterazione s'identifichino per il fatto che al movimento tien dietro, conseguenza necessaria, il 'divenir-diverso'. Qual definizione, dunque, dovremo dare del movimento? Ecco, a volere esprimerci con un rapido schizzo, il movimento potrebbe definirsi la via da una potenza a ciò di cui si afferma il contenuto potenziale. E, invero, se c'è l'essere in potenza, questo va inteso in duplice senso: da una parte è ciò che può pervenire a una determinata forma, come, per esempio, una statua in potenza; dall'altra, poi, è ciò che può pervenire a un atto, come, ad esempio, un essere in grado di camminare; allorché, nel primo caso, si ha un progresso verso la statua questo progresso è movimento; nel secondo caso, poi, allorché uno si trovi già nel cammino, il camminare stesso è movimento; così, la danza ha luogo, in chi sappia danzare, proprio nell'atto in cui egli danza. 188 189

Precisamente: in un tipo di movimento (quello verso una statua) si ha una forma nuova che sopraggiunge, quella prodotta dal movimento stesso; per contro, una seconda specie di movimento — la danza —, presentandosi come nuda e semplice forma della potenza, una volta cessato il movimento, non tiene in serbo proprio nulla dopo di quello. 190

Si conclude quindi che non sarebbe fuor di luogo definire ora il movimento così: 'forma viva e vigile — in contrapposizione ad altre forme le quali, in quanto a volte sono permanenti a volte no, sono pur sempre statiche —; causa di quelle altre forme che eventualmente nascano dopo di lui; ovvero anche (non sarebbe senza senso anche questa definizione del movimento di cui ora discorriamo) vita dei corpi'. E bisogna pur dire che questo movimento ha il nome in comune col moto dello Spirito e dell'Anima. 191 192

Tuttavia la prova — e non debole — che il movimento sia un genere, può desumersi dal fatto che non è per nulla facile, anzi, ch'è proprio impossibile, serrarlo in una definizione. 193

— Ma come mai può esser proprio forma un movimento che volga eventualmente al peggio o, in genere, un movi-

194 mento passivo? — Ecco, gli è a un dipresso come nel riscaldamento che procede dal sole: alcune cose esso le fa crescere, altre le porta a un risultato contrario; e, in quanto è qualcosa di *comune*, il movimento è pure il medesimo nei due casi, e tuttavia la sua apparente diversità è dovuta solo ai soggetti.

— Cosicché, guarire ed ammalarsi saranno la stessa cosa?

— Quanto a movimento, si, sono la stessa cosa.

— Ma in che cosa, consisterà la loro differenza? nei soggetti, unicamente, o in qualche altro elemento?

195 — Questo, però, a piú tardi, quando cioè tratteremo dell'alterazione. Ora però esaminiamo ciò che è il dato identico in ogni movimento: solo cosí, infatti, esso potrà risultarci anche come *genere*; altrimenti, esso avrebbe una molteplicità di significati e noi ci troveremmo proprio come nel caso dell' 'essere'.

196 Ecco, poi, la risposta al dubbio ora sollevato: tutti quei movimenti che approdano a uno stato conforme a natura ovvero dispiegano il loro atto in una sfera naturale devono essere quasi delle forme, come è stato già detto; quei movimenti, invece, che trascinano a stati contro natura devono essere valutati corrispondentemente agli stati ai quali adducono.

197 Ma che c'è allora di comune nell'alterazione, nell'aumento, nella generazione e nei loro contrarî e, inoltre, nel movimento locale; sotto qual punto di vista queste cose tutte sono movimenti?

198 — Ecco, l'elemento comune consiste nel fatto che le cose, a volta a volta, non si trovano piú nello stato in cui si trovavano precedentemente, non si placano mai in una quiete assoluta, ché anzi, proprio per la presenza di questo 'movimento' sono come perennemente attratte verso uno stato differente ed anche questo nuovo stato non dura eguale, poiché per il movimento sarebbe bell'e finita se non subentrasse sempre qualcosa di diverso.

199 Pertanto l'*alterità* non consiste neppure nel fatto che il ritmo del suo divenire è già cessato, nel perseverare cioè

in un diverso stato raggiunto; no, essa è perennemente alterità; ecco la ragione per cui il tempo è pur'esso perennemente diverso, perché è il movimento che lo crea; in realtà, esso è moto misurato, moto che non persevera: corre con lui, quasi trasportato dalla sua rapina. Comune, peraltro, a tutti quanti i movimenti ora descritti si è il fatto che essi rappresentano un progresso, una direzione di marcia che muove dalla potenza e dal possibile e approda all'atto; poiché tutto ciò che si muove — quale che sia il movimento — possiede già prima di entrare nel movimento la potenza di una determinata azione o passione. 200

XXIII. — Aggiungi: il movimento, nella sfera delle cose sensibili, è somministrato loro da un altro e scuote, spinge, desta, urta le cose che di esso partecipano in modo tale ch'esse non s'addormentino, né restino adagiate nel medesimo stato: tutto questo — è chiaro — affinché in questa inquietudine, in questa che vorrei chiamare smania da faccendieri — simulacro di vita — esse la durino in una loro consistenza. 201

È necessario poi non scambiare gli oggetti mossi col movimento medesimo. Non certo i piedi sono il 'cammino' ma quella attività che si trova nei piedi e deriva da una forza. Essendo però invisibile tale potenza, noi vediamo, unicamente e fatalmente, i piedi nella loro attività, non i piedi puri e semplici, come se fossero inerti; ma già nella loro connessione a un'altra cosa — questa, per sé, è invisibile, ma riesce accidentalmente visibile attraverso questo legame coi piedi, per il fatto cioè che scorgiamo i piedi occupanti sempre un luogo diverso, senza che abbiano tregua. Con simile processo scorgiamo l'alterazione nella cosa che si altera, per il fatto cioè che la sua qualità non è più la medesima. 202 203

— In che cosa, dunque, risiede il movimento, sia allorché esso imprime il moto a qualche altra cosa, sia allorché procede dalla intima potenza all'atto? Forse è nel movente? E come l'oggetto mosso che ha subito tale moto, sarà di esso 204

partecipe? Forse è nell'oggetto mosso? Perché dunque tale movimento, giunto che sia, non prende in esso dimora?

205 Ecco, esso non deve né venir separato dalla causa che lo produce né risiedere in essa; invece, viene da essa ed opera sul mobile, ma, anche in questo, esso non è come tagliato fuori dal movente; va dall'uno all'altro a guisa di vento che soffia su qualcosa.

206 Ora, nel caso che la potenza del movimento consista nella virtú del camminare, essa è come un urto che spinge avanti e provoca un sempre nuovo cambiamento di posto; nel caso poi che si tratti di potenza calorifica, il suo moto consiste nel riscaldare che fa; inoltre, nel caso che la potenza si munisca di materia ad edificare un essere naturale, il moto è accrescimento; nel caso, invece, di una diversa potenza che sottragga qualcosa, si ha il movimento di diminuzione in quanto le cose che van soggette a sottrazione diminui- 207 scono; e quando agisce la natura generatrice, si ha il processo di generazione; ma quando essa diviene impotente mentre ha il sopravvento una potenza distruttrice, si ha la corruzione: non dico quella di cosa già avvenuta, ma quella che consiste nel processo che ad essa porta. Cosí alla stessa maniera, si ha guarigione, allorché la potenza capace di produrre salute agisce ed è vittoriosa; si ha, invece, il contrario (la malattia) allorché agisce la potenza contraria.

208 Risulta quindi che il movimento, nella sua individualità dipende non solamente dagli oggetti nei quali si trova, ma ancora dalla potenza donde deriva e per mezzo della quale si esplica: ond'esso è tale o tal altro, in tale o tal altra circostanza.

209 XXIV. — Trattiamo ora del moto spaziale: se è vero che il portarsi degli oggetti verso l'alto è contrario al loro portarsi verso il basso cosí come il moto circolare vuol essere diverso dal moto rettilineo, in che cosa consiste poi la dif- 210 ferenza? Pensate, ad esempio, al lancio di un oggetto al di sopra del capo o al disotto dei piedi: certo nell'un caso e nell'altro la forza impulsiva è unica, tranne che non si vo-

glia dire che una cosa è la forza che spinge verso l'alto, e un'altra cosa la forza che spinge verso il basso, e che il movimento in giú vada in tutt'altra maniera se sia confrontato col moto in su.

La diversità poi si manifesterebbe specialmente nel moto della natura perché nel moto verso l'alto la forza sarebbe la leggerezza, mentre in quello verso il basso la forza sarebbe la gravità. Sempre, però, l'elemento comune e l'identico nell'uno e nell'altro moto consiste nel fatto che l'oggetto è trasportato verso un suo proprio luogo, in modo che, in questi due casi, la differenza nascerebbe con tutta probabilità dal confronto di cose esteriori. 211

Ma, quanto alla differenza tra moto circolare e moto rettilineo, dal momento che essi svolgono la loro corsa su di una pista rettilinea o curva, in che senso il movimento dovrebbe esser diverso? Forse per la figura del cammino (traiettoria), se pur non si dica che il moto circolare sia misto giacché esso non è completamente moto né comporta sotto ogni riguardo una 'evasione da se stesso'. 212

Comunque, sembra, in generale, che il movimento spaziale sia un tipo particolare di moto unitario, che trae le sue differenze da elementi esteriori.

XXV. — Consideriamo, inoltre, che debba pensarsi della contrazione e della dilatazione. 213

Sono, queste, movimenti diversi dai predetti — cioè generazione e corruzione, aumento e diminuzione, variazione locale, cangiamento — ovvero vanno esse riportate a questi ultimi o ancora alcuni di questi ultimi vanno considerati, rispettivamente, contrazioni o dilatazioni?

Orbene, se la contrazione importa questo, cioè l'avviarsi di una parte verso un'altra e il loro avvicinarsi e se, al contrario, la dilatazione importa un ritirarsi all'indietro, si potrà farne dei movimenti locali, sol che si dica che queste due parti mobili in un caso confluiscono in un punto unitario, in un altro caso indietreggiano l'una dall'altra. 214

Ma se s'intende per contrazione, una certa qual fusione 215

e mescolanza, una commistione ed una combinazione in cui si parte da una unità e si perviene ad una nuova unità — combinazione che nasce nell'atto stesso del comporsi e non nel fatto dell'avvenuta combinazione — a quale mai dei movimenti ora descritti si potranno riportare questi due
216 termini che studiamo? Sí, certo, in principio, si tratta di movimento locale, ma poi quel che subentra ad esso è tutt'altra cosa, come, per esempio, nel caso dell'accrescimento, si riscontra, lí, in un primo momento un moto locale, ma su questo si sovrappone, in séguito, un movimento di na-
217 tura quantitativa. Cosí dunque, anche nel nostro caso, fa strada, in principio, un moto locale, ma non segue poi, per necessità, la contrazione o la dilatazione; tutt'al contrario, solo se le parti che s'incontrano s'intrecciano tra di loro, segue la contrazione, se invece esse nell'incontro vengono scisse, segue la dilatazione.

218 Pure, in tanti casi, nel processo della dilatazione potrebbe pure tener dietro, o andare di conserva con essa, il movimento spaziale; ma l'affezione che investe le parti che si dilatano è tutt'altra cosa e non va pensata in funzione di moto spaziale; cosí pure, nella contrazione, una diversa affezione (vale a dire un avvicinamento) tiene dietro sí al
219 movimento spaziale ma è ben diverso da questo! Forse questi due processi vanno presi in se stessi ed occorre poi riportare in questi l'alterazione? Poiché se una cosa 'si fa densa', essa si altera; ma l'espressione è identica a 'si contrae'; se, per contro, una cosa 'si fa rara', essa pure si altera; ma l'espressione è identica a 'si dilata'; cosí, nella mescolanza di vino ed acqua nasce qualcosa di diverso da quel che erano prima e l'uno e l'altro; e questo processo è contrazione, la quale ha prodotto l'alterazione.

220 Ecco, c'è da rispondere che anche in questo caso, le contrazioni e le dilatazioni fanno strada, sí, ad alcune alterazioni, ma che queste alterazioni sono tutt'altra cosa che le contrazioni e le dilatazioni stesse. Infatti, né le restanti alterazioni si comportano allo stesso modo di quelle or ora notate né la rarefazione e la condensazione si riducono ri-

spettivamente ad una dilatazione e contrazione o in generale al loro risultato; poiché, in tal caso, si dovrebbe accogliere persino l'esistenza del vuoto! E come tratteremo le alterazioni quali l'annerire o l'imbiancarsi delle cose? Chi getti il dubbio anche in siffatta materia, anzitutto finirà per distruggere i colori. e forse anche le qualità, la maggior parte almeno per non dire (e sarebbe meglio) tutte quante. Se, infatti, egli riduce ogni alterazione (la cui definizione è 'cambiamento secondo qualità') a contrazione e dilatazione, tutto ciò che avviene o, meglio, la qualità, sarà un bel nulla ma tutto si ridurrà unicamente a parti avvicinate o staccate o a un gioco di attrazioni e di ripulse). Inoltre l'imparare e l'essere istruiti in qual modo si ridurranno a contrazioni? 221 222

XXVI. — Proseguiamo allora nell'indagine sull'argomento e ricerchiamo oramai, in questa ripresa, tra i moti enunciati per specie — nel movimento locale, ad esempio —, se la divisione non debba fondarsi sul criterio dell'alto o del basso, del rettilineo o del circolare (su cui vertevano i dubbî agitati più sopra); e sia forse preferibile la distinzione in movimenti di cose animate e movimenti di cose inanimate (poiché il loro movimento non è affatto della stessa specie) e, procedendo, se i primi si suddividano ancora in moto 'a piedi', 'a nuoto', 'a volo'. Oppure si potrebbe distinguere, specie per specie, col criterio di movimenti conformi a natura e contro natura. Il che però significherebbe differenze di movimenti che non derivano dal di fuori. Ora i movimenti producono certamente queste differenze e non esistono senza di queste. Ma è sempre la natura, pare, il loro principio. Oppure avremo moti naturali, artificiali, volontarî: naturali sono crescere e diminuire; artificiali sono costruir case o navi; volontarî sono ricercare, apprendere, reggere lo stato, parlare, in genere, e agire. Quanto poi al crescere, all'alterarsi, al nascere, essi si suddividono ancora in conformi a natura e contro natura o, in generale, per via dei loro sustrati. 223 224 225

226 XXVII. — Ma sulla stabilità — cosa che si contrappone al movimento — o, via, sulla quiete, che cosa mai bisogna dire? Deve essere tale cosa fissata come un genere speciale oppure deve essere fatta rientrare in uno dei generi già considerati? Meglio sarebbe, forse, assegnare il termine 'stabilità' alle cose di lassú per indagare quaggiú solo sulla 'quiete'.

227 Cerchiamo dunque anzitutto che cosa mai sia propriamente questa quiete. Anche se questa si presentasse identica alla stabilità, a torto la si cercherebbe quaggiú ove nulla è stabile e invece quel che all'apparenza è stabile, in realtà obbedisce semplicemente a un moto piú lento.

228 Ma se consideriamo la quiete come qualcosa di diverso dalla stabilità, per il fatto che la stabilità si trova soltanto in ciò ch'è completamente immobile, mentre la quiete si trova in ciò che ora è fermo, ma è però naturalmente capace di movimento, anche se ora, per caso, non si muove, allora 229 dobbiamo ancora procedere a una distinzione: si può concepire la quiete o come un 'raggiunger la quiete' ed allora essa è un movimento che non è ancora cessato ma s'arresta semplicemente; o si concepisce come quiete solo ciò che non ha proprio nulla piú da spartire con il mobile e allora dovremmo prima domandarci se in questo mondo ci sia davvero qualcosa di 'non-mosso'.

230 Pure, se è inammissibile che un essere se la dica con tutti i tipi di movimento; se esso debba, invece, escluderne alcuni (anche perché ci sia dato parlare di questo determinato mosso) che altro volete dire su quell'essere che non si muove di movimento spaziale ma si trova in quiete rispetto 231 a questo moto, se non che esso non si muove affatto? Di conseguenza, la quiete non sarà altro che negazione del movimento. Ma questo termine 'negazione' non rientra in un genere.

Una cosa è 'in quiete' unicamente rispetto a questo dato movimento, quello spaziale, ad esempio; e allora l'espressione 'in quiete' significa solo l'eliminazione di questo moto 232 spaziale. Uno però potrebbe obiettare: 'Ma perché noi non

dobbiamo chiamare il moto « negazione della stabilità »?'. Perché — risponderemo noi — il movimento apporta qualcosa col suo venire e sprigiona sempre un'attività nuova e spinge innanzi il suo soggetto e se lo lavora in mille forme e poi lo stermina; la quiete, per contro, in ogni singola cosa non è nulla al di là della cosa stessa e si limita, anzi, a indicare che essa non ha moto alcuno.

— Perché allora, anche nel campo degli esseri dello Spirito, non dicemmo che 'la stabilità è negazione di movimento'? — Gli è che non è proprio possibile definire la stabilità come una eliminazione del movimento, poiché essa non viene all'esistenza dopo che sia cessato il movimento; no, ma mentre esiste il movimento, esiste, a un tempo, anche questa stabilità. 233

Ancora: lassú la stabilità non consiste in ciò che una cosa nata a muoversi, di fatto, però, non si muove; tutt'al contrario, solo in quanto la stabilità la occupi, la cosa sta ferma, e in quanto sia davvero mobile, essa si muoverà in eterno: ond'è ch'ella è ferma in virtú di stabilità ed è mossa in virtú di movimento. 234

Quaggiú al contrario la cosa è mossa in virtú del movimento, ma è in quiete proprio per via della sua assenza, cioè quando sia privata del movimento ad essa dovuto.

Inoltre, bisogna pur considerare che cosa sia la stabilità, non solo in se stessa ma anche nel senso dell'esempio seguente: quando uno passi da malattia a sanità diventa sano. Orbene, quale specie di quiete dobbiamo contrapporre a questo processo di guarigione? Il suo punto di partenza? No, perché esso è malattia; ma questa non è stabilità. Il suo punto di arrivo? Neppure, perché è salute; cosa che non s'identifica certo con la stabilità. Si dirà forse che la salute o la malattia sono una determinata stabilità? Cosí si ammetterebbe che la sanità e la malattia siano due specie della stabilità. Un assurdo, questo. Ma se si vuol fare della stabilità un attributo della salute, la salute allora precederebbe la stabilità, cioè non sarebbe salute. Comunque, su questo ognuno può pensarla come vuole. 235 236 237

XXVIII. — È stato detto, inoltre, che l'agire e il patire vanno considerati quali movimenti; ed è possibile dividere i movimenti in movimenti, presi così, assolutamente, e in movimenti che sono ora azioni ora passioni.

238 Si è pur detto, a proposito di altri pretesi generi, che essi debbono rientrare in questi nostri generi.

Quanto al relativo, esso è rapporto di una cosa a un'altra: esso importa che due cose, contemporaneamente, entrino in rapporto.

Ancora sul relativo: quando una maniera d'essere della sostanza lo generi, il relativo sarà tale, non in quanto è sostanza, ma in quanto è parte di una sostanza. Esempî: mano, o capo, o causa, o principio, o elemento.

239 È pure possibile distinguere il relativo seguendo la distinzione degli antichi; avremo allora, di volta in volta, i seguenti tipi: cause produttrici, misure, eccessi, difetti, principî discriminanti per somiglianze o per differenze.

240 E su questi generi, basta.

L'ESSERE, PUR ESSENDO UNO E IDENTICO, È, PER INTERO, A UN TEMPO DAPPERTUTTO I°

Enneade VI, 4 (22).

1. — Diremo forse che l'Anima è presente dappertutto all'universo in quanto il corpo dell'universo ha una sua misura determinata ed ella è tale naturalmente da «distribuirsi nei corpi»; oppure che ella è, già di per se stessa, dappertutto, non ovunque sia trasportata dal corpo, ma in modo che il corpo la trovi dappertutto presente là dove esso non è ancora giunto; sí che dovunque esso sia posto, ivi trovi già l'anima presente, prima ancora di essere dal canto suo collocato in questo punto dell'universo; che anzi il corpo dell'universo — tutto quanto nella sua interezza — è adagiato nell'anima già ivi esistente?

Intanto, se l'anima si effonde in un determinato spazio prima che vi sopraggiunga il corpo con la sua determinata estensione, come mai l'anima non avrà grandezza dal momento che riempie di sé tutto l'intervallo spaziale? O qual altro modo di esistenza potrebbe avverarsi in seno al Tutto prima che il Tutto nasca, allorché non c'è proprio universo? E poi questo fatto che un'anima, concepita senza parti e senza grandezza, se ne stia dovunque, pur non avendo grandezza, come si potrebbe accettare? Se pur si dica ch'ella si estende col corpo, per quanto non sia corpo, con l'attribuirle che si fa la grandezza accidentale, non si fa cosí cadere la difficoltà; poiché anche in questo caso si potrà sempre, a buon diritto, ugualmente domandare come mai essa acquisti, sia pure accidentalmente, grandezza. Certo è, invero, che

2

3

4

l'anima non può assimilarsi alla qualità, alla dolcezza, per esempio, o alla colorazione diffusa per il corpo intero, poiché si tratta, nel caso delle qualità, di affezioni corporee, in guisa che l'affezione afferri l'intero soggetto influenzato; ed essa in se stessa, è nulla, giacché è solo qualcosa che appartiene al corpo, e in esso soltanto è oggetto di esperienza. Perciò ancora necessariamente, essa è estesa fino al limite del corpo;
5 così tra la bianchezza, per esempio, di una certa parte, e la bianchezza di un'altra parte non v'è comunanza d'impressioni; inoltre, nel caso della bianchezza, tra una parte bianca e un'altra parte bianca v'è, sì, identità specifica ma non identità numerica; nell'anima, invece, v'è identità numerica tra la parte ch'è nel piede e la parte ch'è nella
6 mano, come dimostrano le percezioni. E, nondimeno, nelle qualità, l'‘identico’ va considerato diviso in parti; invece nell'anima l'identico non risulta diviso ma vien detto diviso, in questo senso che è dappertutto.

7 Riprendiamo, dunque, l'argomento dal bel principio, nella speranza che ci riesca chiaro ed evidente come mai l'anima, incorporea ed inestesa com'è, sappia poi raggiungere le estreme estensioni sia prima dei corpi, sia nei corpi. Ma, forse, se questo risultasse possibile già prima dei corpi, riuscirebbe più facile accogliere alcunché di simile anche nei corpi.

8 II. — Stan certo di fronte, da un lato il veridico Universo e dall'altro — imitazione dell'Universo — la natura di questo nostro mondo visibile. Orbene l'Universo reale non è conte-
9 nuto in nulla poiché nulla c'è prima di lui. Ma tutto ciò che segue a questo Universo, se vorrà davvero esistere, sarà necessariamente contenuto in questo, sarà anzi intimamente legato ad esso, e non potrà, senza di esso, né perseverare né muoversi.

10 In verità, chi eventualmente riponga tale contenuto ‘non come in uno spazio’ — intendendo lo spazio o come limite di un corpo che abbraccia (in virtù del quale limite esso abbraccia) o come un certo intervallo che dapprima apparteneva all'orbita del vuoto e tuttora le appartiene — ma piut-

tosto nel senso che tale contenuto si appoggi, per cosí dire, e si riposi su di lui, perché Egli è dappertutto e serra il tutto; costui insomma getti via la categoria consueta della parola e colga col pensiero ciò che andiamo dicendo.

Ma tutto questo è stato detto in vista di un'altra cosa, vale a dire che proprio quell'Universo superno — che è il Primo e che è l'Essere — non va in cerca di spazio e non può proprio entrare in qualche cosa. Cosí, l'Universo è tutto: non c'è proprio modo ond'egli venga meno a se stesso, ché, anzi, egli è ricolmo di sé e si adegua al suo essere: e dove è il Tutto, ivi è Lui, poiché il Tutto è Lui stesso.

In generale, se in seno a questo universo si stabilisce qualche cosa che sia diversa da lui, questa cosa partecipa di lui e con lui si associa e trae da lui la sua forza; non già che lo divida, ma trova lui in se stessa e gli si accosta, senza però ch'egli esca da se stesso.

Non è possibile, infatti, che l'essere sia nel non-essere, anzi, caso mai, il non-essere è nell'essere. Cosí, una tal cosa s'incontra con l'essere nella sua totalità; poiché veramente non sarebbe mai possibile che l'universo si strappi da se stesso; e l'espressione 'l'universo è dappertutto' significa, evidentemente, ch'esso è nell'essere, ch'è quanto dire in se stesso. Nulla di strano poi, che il 'dappertutto' significhi 'nell'essere' e 'in se stesso', poiché qui oramai il 'dappertutto' equivale 'nell'unità'.

Ma noi uomini facciamo consistere l'essere nel sensibile e riponiamo anche il 'dappertutto' in quella sfera; e, riputando enorme il sensibile, ci domandiamo, perplessi, come mai in cosa sí enorme e tanto estesa, quella natura superna si estenda.

C'è però da notare questo: ciò che vien detto grande, in realtà è piccolo e, viceversa, quel che è ritenuto piccolo è ben grande, se è vero, almeno, che esso penetra nella sua interezza in ogni parte di questo nostro mondo sensibile; o, meglio, questo nostro mondo, avanzando da ogni dove con le sue parti verso il mondo dello Spirito, lo trova dappertutto nella sua totalità e ben più vasto di sé.

17 Da questo momento, poiché, per estendersi che faccia, non riesce ad occupare più nulla — altrimenti cadrebbe fuori dell'universo — esso fu costretto a corrergli intorno, ma non avendo potuto abbracciarlo né peraltro insinuarglisi dentro, si tenne pago di occupare un luogo e un posto là dove potesse serbarsi vicino a Lui — presente eppure, d'altro canto, non presente (giacché Egli dimora in se stesso, anche 18 se qualcosa brami di essergli presente) —: fatto sta che il corpo dell'universo, andando di pari passo con l'universo dello Spirito, se lo trova lí accanto a tal segno da non aver piú bisogno di ciò che è lontano ma comincia a roteare nello stesso àmbito come se questo àmbito fosse l'universo, dove però esso gode, per ogni sua parte, di Lui, tutt'intero.

19 Mi spiego: se l'Universo dello Spirito fosse dal canto suo in uno spazio, questo mondo doveva dirigersi là e tenere un cammino rettilineo: doveva poi toccare con una delle sue parti un'altra parte di Lui e cosí ci sarebbe stato il 20 'lontano' e il 'vicino'; ma poiché in questo contatto non c'è né 'vicino' né 'lontano', è necessario che Egli sia presente tutto, se proprio è presente. E, in definitiva, Egli esiste per ciascuno di quegli esseri i quali non presentano né 'lontano' né 'vicino', ma sono semplicemente capaci di accoglierlo.

21 III. — Ebbene, diremo ch'è presente Lui stesso, oppure che Quegli se ne sta nel suo essere mentre da Lui sgorgano forze vòlte su tutte le cose e che solo in questo senso viene 22 affermato ch'Egli sia dappertutto? (Certamente, in questa interpretazione le anime vengono assimilate a strali, sí che mentre l'universo dello Spirito se ne sta fondato nel suo essere, quelle, lanciate che siano, si tramutano in viventi 23 in forme perennemente novelle.) Basta: negli esseri in cui c'è solo un unico tratto dell'Essere — poiché essi non possono serbare tutta quanta la natura ch'è in Lui stesso — qui, dico, sarà presente — a chi Egli è presente — appena una forza di Lui: nondimeno, anche in questi limiti, noi non diremo che Egli non sia presente nella sua interezza,

poiché anche in tal caso Quegli non è scisso dalla sua stessa potenza che elargí a quest'altro essere; ché, anzi, il ricevente in tanto poté riceverne una data parte in quanto Quegli era tutto presente.

Pure, là dove operano tutte le sue potenze, solo là è presente in piena chiarezza Lui stesso, pur essendo tuttavia 'separato'; poiché se fosse semplicemente la forma di questa data cosa, Egli decadrebbe dall' 'essere tutto' e dall' 'essere dappertutto', in se stesso, ed apparterrebbe invece, accidentalmente, a un'altra cosa. 24

Poiché, peraltro, non appartiene a nessuno — neppure a chi voglia appartenergli —, Egli si avvicina a chi Egli stesso presceglie, come può, senza darsi in balía né di quest'altro (tutt'al contrario è quest'altro che aspira a lui) e neppure di un terzo qualsiasi. 25

Nessuna maraviglia, dunque, ch'Egli sia, nel senso suddetto, in tutte le cose, dal momento che Egli non è, dal canto suo, in alcuna di esse, in modo tale da dover loro appartenere. Ond'è che quell'espressione usata cosí in un senso accidentale 'dell'anima cioè che s'accompagna nel suo andare col corpo' non dovrebbe suonar strana, forse, purché s'intenda ch'ella dimori in se stessa senza essere in balía né della materia né del corpo e che il corpo, invece, sin nelle sue piú intime fibre, ne risulti, per cosí dire, illuminato. 26

Neppure deve maravigliare il fatto che l'Essere — pur non essendo in un luogo — sia presente ad ogni cosa contenuta in quel luogo. Che anzi il contrario sarebbe ragione di maraviglia e riuscirebbe persino impossibile, oltre che strano, se Quegli, pur avendo, dal canto suo, un proprio luogo, fosse poi presente a chicchessia, pure in un luogo, o fosse, in genere, presente, presente, dico, proprio nel senso da noi precisato! Ora (la ragione ce l'ammonisce) poiché non gli è toccato luogo di sorta, Egli dev'essere presente, nella sua interezza, ad ogni cosa cui sia presente, e, presente com'è a tutto, è pur presente, tutto, a ciascuna cosa. Se cosí non fosse, una parte di lui sarebbe in un luogo, una parte 27 28

altrove: sarebbe, dunque, divisibile; dunque, sarebbe corpo. Ma come poi dovrai dividerlo? Puoi forse dividerne la vita? Ma se solo il Tutto era vita, la parte non potrà mai più essere vita. Vuoi persino dividerne lo Spirito sí che una parte sia in un luogo e una parte in un altro? Intanto, nessuna di esse resterà Spirito. Puoi dividerne l'essere? Ma, allora, se l' 'essere' compete al tutto, la sua parte non sarà 'essere'. E che risponderemo allora a chi dica che un corpo può ben esser diviso eppure ha parti che sono anch'esse corpi? Ecco, la divisione non tocca per sé il corpo, ma solo il corpo nella sua determinazione quantitativa; e la singola parte è chiamata corpo solo in virtú di quella forma per cui era corpo. Ma questa forma non solo non ha una determinata quantità ma non ha neppure quantità, come che sia.

IV. — Com'è allora che stanno di fronte l'Essere e gli esseri e poi tanti spiriti e tante anime, se l'Essere è dappertutto uno (e non nel senso di una uniformità di specie) e lo Spirito è uno e l'Anima è una? Eppure noi abbiamo distinte tra loro, da una parte, l'Anima dell'universo, dall'altra, le rimanenti anime. Questo, pare, è una prova contraria; anche le argomentazioni fatte, se pure costringono all'assenso, non hanno virtú di persuasione, giacché l'Anima reputa incredibile che l'uno debba essere in tal grado identico dappertutto.

Per conto mio, sarebbe forse meglio dividere il tutto solo nel senso che ciò donde la divisione è stata effettuata non ne risulti affatto diminuito; od anche — per ricorrere a termini piú nobili — fare sgorgare da Lui solo una generazione e lasciare cosí ch'Egli se ne stia in se stesso mentre le parti (per cosí chiamarle) che nascono, voglio dire le anime, servono oramai al completamento dell'universo.

Intanto, se Quegli persevera come Colui che è in se stesso, poiché sembra essere un controsenso che un Tutto sia presente simultaneamente dappertutto, il dubbio medesimo verterà pure sulle anime. Poiché, nel corpo — in tutto quanto

il corpo, intendo — in cui ella dovrebbe stare tutt'intera, come si dice, l'anima allora non potrà proprio esserci; ma o essa ne uscirà frazionata ovvero perseverando tutt'intera, in qual punto del corpo dovrà applicare la sua forza? Del resto, pure su queste forze cadrà lo stesso dubbio, se cioè 'un tutto possa essere dappertutto'. E, per soprappiú, avremmo un corpo distinto in due zone: una per l'anima, un'altra riservata solo alla sua forza!

Ma in qual modo coesistono tante anime e tanti spiriti; come stanno di fronte l'Essere e gli esseri? Sí, certo: essi promanano dalle essenze superiori come valori numerici e non già come misure di grandezze; ma la difficoltà persiste uguale; come essi riempiono l'universo? In verità, noi non abbiamo trovato ancora nessuna via per uscirne pur con questa 'pluralità promanante nel senso ora precisato'; poiché noi già concediamo che l'Essere sia molteplicità per via di alterità non nel senso del luogo. Infatti, l'Essere è 'tutto, simultaneamente' anche se sia in questo senso pluralità; poiché 'l'essere confina con l'essere', ed è 'tutto simultaneamente'; lo Spirito altresí è molteplice solo in virtú di alterità non già in senso locale ma è pure 'tutto, a un tempo'. 34 35

Anche le anime sono totalità e pluralità? Sí, anche le anime; poiché, inoltre, ciò che fu detto 'divisibile nei corpi' è però indivisibile nel suo essere; i corpi, però, hanno grandezza; questa essenza di anima è loro presente — o, meglio, sono i corpi che vengono in essa —; ora, poiché in ogni loro particella sino al limite della loro divisibilità quella essenza affiora, cosí, in questa prospettiva, l'anima fu ritenuta 'divisibile nei corpi'. Del resto, che essa non sia distribuita in parti con le parti del corpo ma sia intera dappertutto, lo rende ben chiaro la unità e la reale indivisibilità della sua natura. 36

Allora, il fatto che l'anima sia una non sopprime la pluralità delle anime — come l'Essere non esclude gli esseri — né la molteplicità, lassú, nel mondo dello Spirito, contrasta con l'unità; né dobbiamo ricorrere alla moltiplicazione delle 37

anime per riempire di vita i corpi, né dobbiamo credere che l'anima si moltiplichi per via dell'estensione corporea; invece, prima ancora dei corpi, esistono, a un tempo, sia 'molte anime' sia l''unica Anima'.

38 Mi spiego: in blocco le 'molte anime' esistono già non dico in potenza ma in atto, ad una ad una; poiché l'Unica, l'Universale non impedisce che le 'molte' esistano in lei,' né le 'molte' sono di ostacolo all'Unica. Certo, esse si distinguono senza separarsi e sono presenti vicendevolmente senza straniarsi; poiché non sono delimitate da barriere, né più né meno che le scienze, molteplici, nell'Anima unitaria; così l'Anima unica è tale da recarle tutte in sé.

39 In questo senso, una natura cosiffatta è infinita;

V. — e la sua grandezza va còlta in questa prospettiva non già in relazione a una massa; in realtà, questa nostra grandezza di massa è ben piccola cosa, poiché volge verso il nulla sol che le si sottragga qualcosa via via. Ma lassú non c'è proprio da sottrarre e se pure tu sottraessi, l'Anima resta 40 inesauribile. Ma se essa è inesauribile, a che serve temere ch'ella si stacchi da qualche cosa? Come potrà staccarsene, se è inesauribile ed è anzi una natura che sgorga perenne senza fluire mai? Se essa scorre, in tanto s'avvia in quanto può scorrere; ma se essa non scorre (poiché non avrebbe proprio dove scorrere) ella di certo abbraccia l'universo o, 41 meglio, ella stessa è l'universo. Anzi, poiché ella è qualcosa di troppo grande perché possa corrispondere alla natura dell'universo corporeo, è giusto pensare ch'ella dia ben poco di sé all'universo, limitandosi solo a quel tanto che questo riesce a rapire di lei.

Ma non si addice peraltro sminuire questo elemento superno né, dopo averlo ammesso 'minore di massa', cadere ormai nella sfiducia quasi fosse impossibile che il minore 42 ricopra, estendendosi, ciò che è più grande di lui; in realtà 'minore' non può proprio essere attributo dell'anima; né del resto si può commisurare 'massa con non-massa' — tant'è che uno dica che la medicina è minore del corpo del me-

dico! — ; né, d'altronde, questo ʻ più grande ʼ applicato così all'Anima, va pensato alla stregua di una misura di quantità, tant'è vero che nell'àmbito dell'anima il ʻ grande ʼ e il ʻ più grande del corpo ʼ non vanno intesi in questo senso.

Pure, della grandezza dell'anima rende testimonianza il fatto che, fattasi più grande la massa, la medesima anima che prima sovrastava su di una più piccola massa ora si diffonde su questa nuova massa, completamente. In verità riuscirebbe ridicolo, per tanti aspetti, una eventuale aggiunta di massa persino all'anima! 43

VI. — Perché dunque l'anima non penetra anche in un corpo diverso dall'attuale? — Gli è che spetta a quest'altro corpo — se ne è capace — accostarsi all'anima; ma basta che esso le sia già accanto e le si offra come ricettacolo e già la possiede. Perché allora questo nuovo corpo viene in possesso dell' ʻ anima identica ʼ mentre ha già, per conto suo, l'anima che ha? Che differenza c'è tra le due anime se non per le aggiunte dei corpi? Inoltre, com'è che nel piede e nella mano l'anima è la stessa, mentre l'anima ch'è in questa parte dell'universo non s'identifica con quella ch'è in quell'altra parte? Che se le sensazioni sono diverse, anche le impressioni occorrenti vanno ritenute diverse. Così, intanto, la materia soggetta a giudizio è diversa; il giudicante, no: il giudicante, invece, resta l'immutato giudice di sempre più mutevoli passioni; certamente il soggetto delle passioni non è lui, propriamente, ma la natura del corpo così determinato: gli è come se tra noi quegli giudichi a un tempo una sensazione piacevole localizzata al dito e una dolorosa localizzata al capo. Perché allora l'una delle due anime non percepisce a un tempo il giudizio dell'altra? Ecco: appunto perché è un giudizio e non una impressione; inoltre, persino l'anima giudicante non dice ʻ io ho giudicato ʼ; giudica e basta; del resto, anche in noi, la vista non conversa con l'udito, per quanto abbiano giudicato l'una e l'altro, ma si pronunzia unicamente la ragione che sovrasta su entrambi; ma questo potere è diverso dai due. In tanti casi, peraltro, 44 45 46 47

anche la ragione scorge il giudizio che è in un altro ed acquista consapevolezza di una impressione altrui. Ma di questo s'è parlato anche in altro momento.

48 VII. — Intanto, noi vogliamo domandarci di nuovo come l''identico' si effonda su tutte le cose, vale a dire come i tanti esseri sensibili, ad uno ad uno, non restino esclusi dalla partecipazione all''identico', sebbene si trovino in 49 tanti luoghi. Partendo da quel che s'è detto, non sta bene frazionare quell''identico' in tante cose, ma occorre piuttosto far risalire queste molteplici cose frazionate all'unità; e quell''identico' non è disceso a queste; invece, tali cose, disseminate come sono, ci hanno suggerito l'idea che anche quello sia scisso alla maniera di queste, come se si volesse frantumare la forza dominante e coesiva in parti uguali alla 50 cosa dominata. Certo, anche la mano può reggere un corpo intero e una verga lunga parecchie braccia e dell'altro ancora; allora la forza reggente si estende a tutto questo, ma ciò nonostante essa non è spezzettata in altrettante parti quante sono quelle che la mano regge; ed è evidente che fin dove la mano raggiunge l'oggetto, fin lì è circoscritta la sua potenza; eppure la mano trova i suoi confini nella sua stessa quantità, non già nella quantità di quel corpo che è stato sollevato e sostenuto dalla mano.

51 E ancora: se si aggiungesse alla pertica sostenuta un'altra spanna e la mano potesse sopportarla ancora, allora la forza muscolare saprà reggere questo nuovo peso senza venir frazionata in parti uguali a quelle del corpo.

52 E che dire, poi, se si supponesse eliminata la massa corporea della mano, ma si lasciasse persistere la medesima forza che reggeva anzitutto la sua stessa massa e poi tutto il resto, quella forza che prima era insita nella mano? Non è essa forse identica, indivisa com'è, nel tutto, allo stesso modo che in ogni parte?

53 Tant'è: se tu poi immagini una piccola massa luminosa — un punto, vorrei dire — e lo precingi tutt'intorno di qualcosa di più grande, un corpo trasparente di forma sferica,

in modo che la luce di quel punto interno splenda in tutto il globo che lo precinge, senza che sulla massa esteriore filtri raggio di altra sorgente, non dobbiamo allora riconoscere che quel punto interno non è soggetto ad alcuna affezione ma si diffonde sull'intera massa esterna senza uscire dalla sua immobilità e che la luce visibile lì nella piccola massa interna ha occupato il globo esteriore? Ora, poiché questa luce non deriva da quel piccolo punto di massa corporea — certo, esso non in quanto è corpo ha la luce, ma in quanto è corpo luminoso vale a dire in virtú di una energia ben diversa, che non è corporea —; basta, se uno sottragga la massa corporea serbando però la potenza della luce, vorrai tu dire ancora che la luce sia in un certo punto o non è essa ugualmente dentro e su tutta quanta la sfera esterna? 54

Certo si è che mai piú il tuo pensiero potrà poggiarsi sul punto ove la luce era situata dapprima, né del resto sapresti dire donde venga e dove vada; ché anzi in questo ti troverai nella perplessità e ti sentirai immerso nell'atmosfera del prodigio; ma se fissi a un tempo questo punto e quell'altro del corpo sferico, apparirai tu stesso 'luce'. 55

Del resto anche nel caso del sole, tu puoi ben dire da qual punto la sua luce s'irraggia per tutta l'aria; basta che tu ti volga al corpo del sole. Ma, nondimeno, tu vedi la stessa luce dappertutto e, per giunta, la vedi indivisa. Ciò provano anche i corpi che intercettano la luce poiché non la lasciano passare dalla banda opposta al punto donde essa è venuta e ciò nonostante non la dividono. 56

Cosí, naturalmente, se il sole fosse unicamente forza — forza staccata da un corpo — e tuttavia somministrasse luce, essa non trarrebbe di qui il suo punto di partenza, né tu sapresti dire donde venga; ma la luce esisterebbe dappertutto — una ed identica —, non avrebbe avuto mai inizio né avrebbe ora un punto di partenza. 57

VIII. — Ora, per quel che riguarda la luce, dal momento che essa appartiene a un corpo, tu puoi ben dire dond'essa sia venuta, purché tu riesca a indicare dove sia questo 58

corpo; ma ciò che è immateriale e non ha affatto bisogno di corpo, in quanto esiste, essenzialmente, prima di ogni corpo, fondato da sé in se stesso, o, meglio, non bisognoso 59 neppure di tal fondamento — ciò che è dotato di cosí eccelsa natura e non ha un principio donde possa ricevere l'impulso, né deriva da nessun luogo, né appartiene a nessun corpo, come potrai dire che esso abbia un pezzo in un punto e un altro pezzo in un altro punto? Cosí, certo, si avrebbero di già un principio donde mosse e l'appartenenza a un soggetto.

60 Non ci resta altro da dire, allora, che se un essere partecipa di Lui, partecipa, in virtú della potenza del Tutto, di Lui come Tutto senza che questo Tutto abbia a patirne in nulla né in quanto resti diviso né sotto altro aspetto qualsiasi. In verità, ad un essere dotato di corpo può sopraggiungere, sia pure accidentalmente, una passione e perciò esso può esser detto passibile e divisibile, poiché v'è qualcosa che s'appartiene a un corpo — è, per esempio, 61 una sua passione o una sua forma —; ma un essere che non appartiene a nessun corpo — mentre il corpo vorrebbe appartenergli — questo, necessariamente, non solo non soggiace a nessun'altra affezione del corpo, nel senso più assoluto, ma non può neppure venir diviso; poiché anche questa divisibilità è affezione corporea, anzi lo è in un senso 62 originario, e proprio in quanto si tratta di un corpo. Naturalmente, se la divisibilità compete al corpo in quanto tale, la indivisibilità deve competere al non-corpo in quanto tale. E, infatti, come potrai dividerlo se non ha grandezza? Se allora ciò che ha grandezza partecipa come che sia di quello che non ha grandezza, esso potrà partecipare di lui *indiviso*; altrimenti questi avrebbe, alla sua volta, una sua grandezza.

63 Allorché dunque tu dica 'uno in molti', tu non vuoi intenderlo moltiplicato in lui stesso, ma applichi soltanto la condizione dei 'molti' a quell''uno', poiché tu vedi, simultaneamente, quell''uno' nei 'molti'; però l'espressione 'uno in molti' va interpretata nel senso che esso non ap-

partiene loro né nel singolo né nell'insieme; al contrario, quell' 'uno' appartiene solo a se stesso, anzi è 'lui stesso' ed essendo 'lui stesso', non si abbandona mai.

Né, d'altronde, questo essere unitario è grande quanto l'universo sensibile o come se fosse una qualsiasi parte dell'universo: ché, in senso assoluto, esso non è un 'quanto'; e come dovrebbe pur essere un 'determinato quanto'? Al corpo, sì, s'adatta un 'determinato quanto', ma al non-corpo che rientra, invece, in tutt'altra natura non si può per nulla adattare un 'determinato quanto', dal momento che non gli si adatta neppure un 'determinato quale'; di conseguenza, ancora nessun 'dove'; quindi, non vi è neppure il 'qui' e il 'lì'; poiché questo sarebbe già un 'dove' moltiplicato. Se dunque la divisione di una cosa avviene in funzione di luogo — dal momento che un certo pezzo è qui e un altro è lì, allora l'essere cui non spetta il 'qui', come potrebbe ammettere il frazionamento? Esso pertanto vuol restare indivisibile con se stesso, anche se, per avventura, le cose, nella loro molteplicità, si protendano verso di lui e dunque, se la moltitudine delle cose aspira a Lui, evidentemente aspirerà a Lui nella sua interezza; sicché se esse sono in grado di partecipare di Lui, parteciperanno di Lui tutto quanto, nella misura della loro possibilità.

Orbene, le cose che vogliono partecipare di Lui, partecipano di Lui in un modo tutto speciale come se non partecipassero, poiché Egli non diviene loro proprietà particolare; cosí, voglio dire, esso può perseverare in sé, nel suo essere, tutt'intero, ed apparire altresí, tutt'intero, nelle cose in cui si fa scorgere. In verità, se non fosse un intero, l'essere non sarebbe in sé, né le cose parteciperebbero, dal canto loro, di quel che davvero agognano ma di qualche altra cosa, alla quale non ci fu aspirazione alcuna.

IX. — Difatti, se la parte che si concreta nel singolo fosse un tutto e cosí ogni singolo fosse in sé come il Primo, allora, scisso via via continuamente, il singolo diverrebbe molti Primi ed ogni essere sarebbe un Primo!

Inoltre, anche a voler considerare questi molti Primi, quale sarebbe mai la causa che li terrebbe disgiunti, sí che non formino tutti simultaneamente una unità? Non i loro corpi, naturalmente; poiché questi Primi non potevano essere forme dei corpi, dal momento che assomigliavano anch'essi a quel Primo donde derivavano. Ma se le parti suddette, che si trovan nei molti, sono potenze di Lui, in primo luogo ogni singolo non è piú un tutto; in secondo luogo, in qual modo vennero qui esse, dopo che ne furono scisse e l'ebbero abbandonato? Poiché, se l'abbandonarono, evidentemente l'abbandonarono per andare in qualche altro luogo.

Inoltre, tali forze, entrate quaggiú nel mondo sensibile, esistono ancora in Lui o no? Se non esistono, nasce l'assurdo che Egli sia sminuito e ridotto all'impotenza, poiché è privato delle forze che prima aveva. Che inoltre le potenze esistano in sé e per sé, scisse dalle loro proprie essenze, come sarebbe possibile? Se poi esse esistono e in Lui e altrove, dovranno esistere qui, nelle cose, o come 'totalità' o come parti. Intanto, se sono parti, le parti restanti esisteranno anche lassú; se invece sono 'totalità', allora o proprio quelle stesse di lassú saranno anche quaggiú, indivise, — e allora ecco di nuovo lo stesso essere dappertutto indiviso —, oppure le forze sono, prese ad una ad una, una 'totalità moltiplicata', e sono simili vicendevolmente a segno che, insieme con ogni singola essenza, ci sarà solo quell'unica potenza che le è congiunta, mentre le altre resteranno semplici forze.

Eppure, alla stessa guisa ch'è inammissibile una sostanza senza potenza, è altrettanto inammissibile una potenza senza sostanza, poiché, nel mondo superno, la potenza è ipostasi e sostanza, oppure qualcosa di piú alto della sostanza. Se però le potenze emanate dall'essere superno sono differenti e vengono a languire e ad affievolirsi a guisa di luce emanata da luce (da una piú splendente se ne diffonde un'altra indebolita) e se si aggiungono sostanze a tali potenze affinché non si abbia potenza alcuna che sia priva di sostanza, è necessario anzitutto — a proposito di tali potenze — es-

sendo esse, completamente identiche tutte l'una con l'altra da un punto di vista specifico, ammettere o che ce n'è una e identica dappertutto; oppure, se non dappertutto, che essa sia ogni volta una e identica, a un tempo, nella sua totalità, indivisa, per esempio, se essa trovasi in un solo e identico corpo. Ma se è così, perché negare la cosa nell'universo intero? Se ogni anima fosse divisibile all'infinito, ella non potrà più esistere nella sua totalità: a furia di divisione, ella si ridurrà all'impotenza. Inoltre, se ogni parte fosse dotata di una sua potenza distinta, non ci sarebbe nessuna possibilità di comune sentire (coscienza). 75

Per di più, come l'immagine di una cosa — che vorrei persino paragonare a una più debole luce — una volta recisa dal modello da cui deriva, non esiste più come tale; come, in genere, tutto che trae d'altrui la propria esistenza, essendone il simulacro, se poi lo si stacchi da quell'altro, non può durare nell'esistenza; così pure queste potenze provenienti dall'Essere superno non potrebbero esistere più, qualora ne venissero staccate. 76

Se è così, là dove sono le potenze, proprio là dev'essere, simultaneamente, anche Colui dond'esse derivarono; insomma, ancora una volta, Quegli dev'essere dappertutto, simultaneamente, indiviso, nella sua integrità. 77

X. — Ma se uno dica: non è necessario che l'immagine di qualcosa dipenda continuamente dal modello: un ritratto, infatti, può esistere anche se l'originale, da cui deriva il ritratto, sia assente; in un oggetto riscaldato, il calore sussiste, anche dopo che il fuoco sia stato rimosso. 78

Rispondiamo, riferendoci anzitutto all'originale ed al ritratto. Se si vuol intendere un ritratto che esca dal pennello di un pittore, noi non diremo di certo che l'originale sia autore del ritratto: è il pittore a cui si deve il ritratto, il quale, poi, non è suo, anche se uno dipinga se stesso. Invero, colui che dipinge non è né il corpo del pittore, né la forma imitata, anzi, neppure, per sé, il pittore, ma quella particolar disposizione di colori, cui possiamo attribuire la 79

80 produzione di quel determinato ritratto. A parlar propriamente, la produzione di un ritratto o di altra immagine non è simile all'immagine che si forma sull'onda o sullo specchio ovvero nell'ombra. In questi casi, l'immagine trae la sua esistenza in senso vero e proprio dal precedente originale e nasce da lui ed è inammissibile che tale prodotto esista staccato da lui. In questa maniera — lo si dovrà ben riconoscere — derivano le potenze più deboli dalle potenze anteriori.

81 Quanto all'obiezione del fuoco, bisogna rispondere che il calore non è immagine del fuoco — se non si voglia dire che nel calore esista ancora del fuoco: infatti, se così fosse, si produrrebbe il calore senza fuoco —. Di poi, se pur non immediatamente, il corpo riscaldato cessa, alla fine, di scaldarsi e si raffredda, allorché il fuoco sia stato rimosso. 82 Ma se questi nostri avversarî vogliono che le potenze di cui parliamo si vadano spegnendo, anzitutto costoro ammetteranno come incorruttibile esclusivamente l'Uno e faranno invece corruttibili sia le anime che lo Spirito. Inoltre, costoro farebbero derivare le cose soggette a scorrere da una 83 sostanza non scorrente. Eppure, se il sole si piantasse fermo in un punto qualunque, egli somministrerebbe sempre la stessa luce agli stessi luoghi. Se poi si dice che non è la stessa luce, per ciò stesso resterà assodato che anche il corpo del sole scorre. Noi intanto abbiamo già dimostrato altrove con dovizia di argomenti che gli esseri derivati dall'Uno sono incorruttibili e che sia le anime sia gli spiriti sono tutti immortali.

84 XI. — Ma se l'Essere dello Spirito è presente, tutto, dappertutto, perché allora tutte le cose non partecipano di Lui, di tutto quanto Lui? Come si spiega questa gradazione di Essere primo — lassù — e poi, di essere secondo e di altri esseri successivi a Lui?

85 — Gli è che bisogna valutarne la presenza mediante la capacità varia delle cose destinate ad accogliere l'essere. Dappertutto l'essere rientra nell'essere e non vien meno a se stesso; ma la cosa capace della sua presenza, gli è pre-

sente, nella misura in cui può, non spazialmente, ma come un oggetto trasparente è presente alla luce. Altra invece è la partecipazione alla luce in un corpo opaco o in una materia torbida. Certo è che la gradazione tra primo secondo e terzo è in funzione gerarchica di potenza e di differenziazione, non in rapporto spaziale. Nulla, infatti, s'oppone a che questi esseri differenti si trovino in uno stesso punto, per esempio anima, spirito, scienze tutte, maggiori e subordinate. Poiché da un unico centro di partenza, l'occhio vede il colore, l'olfatto sente l'odore ed ogni altro senso avverte il suo oggetto; e tutto avviene simultaneamente, senza separazione di sorta. 86

Sarà dunque, l'Essere, vario e molteplice? Vario, sì, ma di una varietà semplice, di una molteplicità una. E, invero, l'Essere è forma razionale unica e molteplice e l'essere universale è unitario. Poiché anche l'‘altro’ è dovuto al suo essere e l'alterità gli appartiene: essa, s'intende, non può rientrare nel ‘non-essere’. Inoltre, l'essere rientra nella inseparata Unità e dovunque stia l'essere gli è d'accanto altresì la sua unità e l'Uno d'altro canto è Essere, in se stesso; poiché è possibile che coesistano presenza e distinzione. 87

Diverso è, tuttavia, il modo onde le cose sensibili sono presenti agli esseri dello Spirito — limitandoci a quei soggetti che son loro presenti e a quei termini, ai quali sono presenti — ed altro il modo onde gli esseri dello Spirito sono presenti l'uno all'altro; e si riscontra tutt'altra maniera di presenza, per esempio, tra anima e corpo, tra scienza ed anima, tra scienza e scienza, se entrambe si trovano in uno stesso soggetto. E un comportamento diverso ha la presenza di un corpo a un altro corpo. 88

XII. — Tante volte, nell'aria, risuona una voce, e, nella voce, una parola, e un orecchio ch'è lì presente, l'accoglie e l'avverte; e se tu immagini un altro orecchio posto nell'intervallo vuoto, ecco che anche a questo pervengono la parola e il suono (meglio sarebbe dire: l'orecchio va alla parola); così pure molti occhi si volgono a mirare la stessa 89

cosa e tutti sono ricolmi, per cosí dire, della stessa visione, per quanto l'oggetto si trovi in un tratto di spazio determinato: tutto ciò accade perché l'uno è occhio, l'altro è orecchio.

90 Nella stessa maniera — siatene certi — tutto che sia capace di ricevere un'anima la riceverà; e poi verrà un secondo e poi un terzo ancora ad attingere dalla stessa fonte.

La voce esiste dappertutto, nell'aria; è una; indivisa; 91 una e intera, dappertutto. Cosí, quanto alla vista, se è vero che l'aria, una volta che sia impressionata da un oggetto, ne serba la forma, questa è pure indivisa; dovunque, infatti, un occhio si ponga, ivi esso s'impossessa della forma. Vero è che tale concezione della vista non va ammessa senz'altro; ma qui, comunque, ci si consenta di avvalercene solo perché da essa si desume la partecipazione di un'unica e medesima cosa.

92 Assai piú evidente, invece, è l'esempio del suono a dimostrare come in tutta l'aria esista la forma nella sua interezza; perché non si udirebbe da tutti la stessa parola, se, in ogni singolo punto non esistesse, intera, la parola pronunziata e se ogni udito non accogliesse, ugualmente, il tutto.

93 Ma se persino quaggiú la voce, tutta quanta, non si espande per tutta l'aria in modo che, da una parte, una porzione di essa si congiunga con una determinata porzione di aria e, dall'altra, una porzione si compartisca con un'altra porzione di aria, perché mai stare in sospetto che l'anima si distenda nello spazio frazionandosi con esso e non credere invece ch'essa dappertutto dove sia presente (ed ella è presente dappertutto, nell'universo) è presente indivisa? 94 Cosí, l'anima, venuta che sia nei corpi, comunque vi sia entrata, può presentare una certa analogia con la voce risonante già nell'aria; invece, prima di calarsi nei corpi corrisponde a chi pronunzia o è per pronunziare una parola (per quanto, anche quando è entrata in un corpo non cessa cosí dal somigliare a uno che leva la voce, il quale, in realtà, nell'atto stesso del parlare, conserva a un tempo per sé ed emette fuori la voce).

95 Beninteso, il fenomeno del suono non presenta al certo

una vera identità con le cose che ce ne hanno suggerito il riferimento, ma presenta comunque una somiglianza da un certo punto di vista. Pure, nell'àmbito dell'anima, poiché esso rientra alla sua volta in quello ben diverso dell'essere, occorre capir bene questo, ch'essa cioè non va divisa come se un pezzo fosse nei corpi e un altro in se stesso; no, tutt'al contrario la sua totalità è solo in se stessa e s'ella appare nei 'molti' non si tratta, in fin dei conti, che di apparenza!

96 E via via che un altro corpo avanza ad assumere un'anima, ecco che, in segreto, ottiene quanto esisteva già negli altri corpi. Le cose infatti non sono state predisposte in modo che un frammento di anima, collocato in un determinato punto, pervenga poi in un determinato corpo; al contrario, quel frammento che, si dice, è sceso quaggiú, in realtà era già nell'universo in se stesso e continua a starsene in se stesso, per quanto, apparentemente, sia disceso in questo mondo. In qual modo, difatti, doveva venire? Se dunque 97 ella non venne, ma fu tuttavia vista attualmente presente — presente, precisiamo, non per aver atteso qualche cosa predestinata a partecipare di essa — evidentemente, allora, ella sta in se stessa e tuttavia è presente a questa cosa. Ma se ella sta in sé mentre è presente a questa cosa, vuol dire che questa cosa s'è recata da lei. Ma se questa cosa, che è 98 fuori dell'essere reale, giunse all'essere reale ed entrò nell'ordine cosmico della vita, quest'ordine cosmico della vita esisteva già peraltro in se stesso ed era dunque compiuto in se stesso, non frantumato in una sua massa; poiché esso non era affatto massa ed anche ciò che v'è giunto, non entrò davvero in una massa; partecipò, dunque, di quell'ordine, 99 per intero, non di una parte; anzi, se pur qualcosa di estraneo pervenga a un siffatto ordine della vita, esso parteciperà di lui, completamente. Di conseguenza, quest'ordine come vien riconosciuto intero in queste due cose (l'affine e l'estranea) cosí dev'essere intero in ogni altra singola cosa. Cosí, concludendo, se esso è dappertutto identico, uno numericamente, indiviso, esige sempre piú d'essere intero.

100 XIII. — Donde, allora, quel suo estendersi sul cielo tutto e sui viventi? Ma no, non si estese. Mi spiego: la sensazione — cui noi siamo avviticchiati e perciò non crediamo alle cose ora dette — va cianciando di questo punto o di quest'altro; la ragione, per contro, assicura che 'questo punto e quest'altro' significano non già che la vita stessa si sia estesa a questo punto e a quest'altro ma solamente che il tutto, esteso, ha partecipato dell'ordine della vita mentre questo se ne sta inesteso.

101 Ora, se qualche cosa deve partecipare di checchesia, è chiaro che essa non può partecipare di se stessa — altrimenti non sarà una 'partecipante', ma sarà 'essa stessa' —; ebbene, un corpo 'partecipante' di checchesia deve esser partecipe 102 non già di un corpo, poiché lo possiede già: in definitiva, un corpo deve partecipare di un non-corpo. Né pertanto una grandezza saprà mai esser partecipe di grandezza, poiché ne ha già il possesso. Certo, anche allora che se ne aggiunga dell'altra, la grandezza considerata — quella che esisteva prima — non può ottenere una partecipazione di grandezza; difatti il bicubito non diviene, esso, tricubito: è, invece, il soggetto, che prima aveva una sua grandezza ed ora ne ha un'altra; poiché nel caso contrario, lo stesso 'due' ci si farebbe 'tre'!

103 Insomma, se il 'diviso' e l''esteso in una quantità data' vogliono partecipare di qualche altro genere (o, via, di qualche altra cosa), allora, ciò di cui essi partecipano, non dev'essere né 'diviso' né 'esteso' né presentarsi, in generale, 104 come quantità. Di conseguenza, ciò che vuol essere presente in un domani dev'esser presente per intero oggi quando è già da tutti i punti di vista 'indivisibile' per conto suo; 'indivisibile', però, non già nel senso ch'esso sia piccolo; poiché anche nel caso della piccolezza, esso può riuscire, ciò nonostante, divisibile e non saprebbe poi adattarsi a quel tutto né, d'altronde, potrebbe coesistere, identico, accanto a un 105 universo accresciuto; e neppure, tuttavia, esso deve ridursi a un punto, poiché la massa non è un punto ma in essa vi sono infiniti punti; sicché anche il futuribile, se vuol

esser davvero presente, deve ridursi ad infiniti punti e allora non sarà un continuo; quindi non potrebbe, cosí, adattarsi. Se dunque l'intera massa corporea possederà per intero quell'essere, essa deve possederlo in ogni punto di se stessa.

XIV. — Ma se l'anima in ogni singolo punto è identica, in che senso ella è propria di ogni singolo essere? E come accade che un'anima sia buona e un'altra trista? Ecco: l'Essere basta di per sé anche per ogni singolo individuo e serra in sé tutte le anime e tutti gli spiriti. Infatti, Egli è, uno ma d'altro canto è pur infinito: è tutto a un tempo e reca in sè il singolo, distinto, e, nondimeno, non-distinto per via di separazione. 106

In quale altro senso, infatti, l'Essere potrebbe dirsi infinito se non in questo che possiede tutto a un tempo, vale a dire ogni vita ed ogni anima ed ogni spirito? Ognuno di questi esseri, però, non è separato dagli altri per via di barriere; ed ecco perché l'Essere è, altresí, uno. 107

Proprio cosí: non un'unica vita spettava all'Essere ma una vita infinita e, d'altro canto, unica; e questa unica vita doveva essere unitaria nel senso che doveva comprendere tutte le vite, simultaneamente, non ammassate in un unico punto ma sorgenti da un unico principio e ferme lí, donde ebber principio — o, meglio, non ebbero principio alcuno ma Esso le possedette eternamente —; poiché non c'è un 'divenire' lassú; nulla, quindi, che si frazioni; solo che esso sembra dividersi per chi lo riceve. Ma il termine 'lassú' significa 'dal piú remoto tempo' anzi 'dai primordi'; ciò che diviene, per contro, s'accosta ed apparentemente si congiunge all'Essere e ne dipende. 108 109

Ma noi! E chi siamo 'noi'? Siamo 'noi', forse, proprio quell'Essere ovvero siamo ciò che all'Essere appena appena si accosta ed è solo 'quel che è generato nel tempo'? 110

Anche prima che avvenisse questo nostro nascimento, noi dimoravamo lassú: eravamo altri uomini — e taluni, anche dèi —, anime pure, con lo spirito congiunto all'Essenza, tutta intera, parti della Realtà spirituale senza con-

fini e senza scissure ma appartenenti al tutto; tant'è vero che persino oggi noi non ne siamo separati.

111 Oggi, però, a quell' 'Uomo dello Spirito' si è aggiunto purtroppo un uomo ben diverso, smanioso di esistenza e trovò proprio noi, giacché non eravamo fuori dell'universo; e si vestí di noi e si addossò a quell' 'Uomo dello Spirito' 112 che ciascuno di noi era allora (pensate a un'unica voce e a un'unica parola: chi a un punto chi a un altro, tutti tendon l'orecchio e l'ascoltano e l'accolgono; cosí nasce una audizione vera e propria la quale possiede, presente, ciò 113 che su di essa operò); ed eccoci allora divenuti questo nostro 'insieme di due' e non siamo piú quello che prima eravamo. Anzi, talvolta, noi siamo esclusivamente quel secondo uomo che si è aggiunto, se quel primitivo Uomo è inerte o anche, in qualche altra maniera, lontano.

114 XV. — Intanto, in qual modo si fece innanzi questo 'avventore'? Perché, ecco, esso presenta una sua attitudine speciale ond'esso riceve ciò cui è predisposto: ma esso era 115 fatto in tal modo da poter accogliere un'anima. Ma ciò che nasce incapace di accogliere tutta quanta l'Anima — per quanto questa sia tutta presente ma non per esso — come i rimanenti animali e le piante, questo riceve solo quel tanto di anima che è in grado di prendere. Cosí, ad esempio, di un suono che significa una parola, c'è chi coglie la parola unitamente al timbro del suono e c'è chi coglie unicamente il suono e la vibrazione.

116 Naturalmente, solo dopo la nascita dell'animale -- il quale reca già in sé presente un'anima dal seno dell'essere (l'anima, beninteso, per cui si riallaccia all'Essere universale); ma esso ha pure presente un corpo, il quale non è vuoto né privo di anima (quel corpo che certo non giaceva neppure prima 117 in seno all'inanimato) ma ora le si è fatto sempre piú vicino, per cosí dire, per via della sua attitudine, e allora non è piú semplice corpo ma anche 'corpo vivente' e godente altresí, quasi per virtú di vicinanza, di un barlume di anima, non dico di una sua parte ma piuttosto di un suo certo dif-

fuso calore o irraggiamento — basta, solo allora, insomma, germogliò in esso la selva delle voglie e dei piaceri e dei dolori. Ma non è qualcosa di estraneo il corpo del vivente così nato!

L'Anima, sì, sorgendo dal divino, se ne sta tranquilla, salda in se stessa secondo il suo costume; al contrario, il corpo — debole com'è — è tutto turbato e scorre, spontaneamente, ed è colpito per primo dagli urti esteriori: e leva il suo grido all'elemento comune del vivente e trasmette il suo turbamento al composto. 118

Così siedono all'assemblea gli Anziani del popolo in pacata riflessione, mentre il popolo si sottrae all'ordine perché ha bisogno di pane e, traendo pretesto dagli altri mali che soffre, getta l'intera assemblea in un confuso tumulto. Ora, se alla presenza di tali uomini pacati, dalla bocca del saggio, giunge un discorso a quegli scalmanati, esso allora ristabilisce un certo ordine e un po' di moderazione nella folla; e così non ha il sopravvento l'elemento peggiore. Altrimenti, predomina quanto c'è di peggio sull'elemento migliore che resta silenzioso, poiché la folla tumultuante non poté accogliere la parola dall'alto: e proprio in questo consiste il malanno di una città e di un parlamento. 119 120

Ma qui è pure la sciagura dell'uomo: anche questi contiene in sé una folla di piaceri, di desiderî, di paure che riescono a prendere il sopravvento allorché a una tale orda si abbandona lui — un tale uomo! Ma chi riesca ad assoggettare tale orda e risalga a quell'Uomo che fu un tempo, questi vive in conformità di esso e concede al corpo tutto che va dato a un essere che gli è straniero. C'è poi chi vive ora in un modo ora in un altro; costui è commisto, quasi, del buono — ch'è lui stesso — e del tristo — ch'è un altro essere —. 121

XVI. — Ma se quell'anima superna non può divenir cattiva; se il suo modo di entrare e di esser presente nel corpo è questo or ora descritto, che senso, allora, hanno la 'discesa' a periodi, e poi la nuova 'ascesa' e i 'giudizi' e le 'trasmi- 122

grazioni ' delle anime in corpi di altri animali? Tutta questa materia, invero, noi l'abbiamo ricevuta da quegli antichi che filosofarono così nobilmente intorno all'anima. Conviene, dunque, fare ogni sforzo per dimostrare che il ragionamento che qui s'imposta è concorde o, quanto meno, non discorde dal loro.

123 Ora, dal momento che 'partecipare di quella superna essenza' significa non già un discendere di quella essenza alle cose terrestri dopo un distacco da se stessa bensì un entrare di questa essenza inferiore in quella superna e un partecipare di essa, così risulta chiaro che la parola detta da quegli antichi, cioè 'venire', va interpretata nel senso che 'la natura corporea entra lassù' e diviene partecipe della vita e dell'anima, e, in una parola, non va intesa come un venire spaziale ma come un modo — quale che sia — di comunione di un tipo tutto particolare.

124 Insomma, il 'discendere' — cioè l'entrare in un corpo nel senso in cui diciamo che l'anima è in un corpo — vuol semplicemente dire che l'anima dà a codesto corpo qualcosa che vien proprio dal suo essere, ma non gli si fa sua; l''andarsene', poi, significa che il corpo non ha più, sotto nessun punto di vista, comunione con essa.

125 Esiste peraltro, in tema di comunione, una gradazione tra le parti di questo universo: ma l'anima, che sta in certo senso all'estremo lembo dello spirito, offre loro più frequentemente il dono di sé per il fatto ch'ella è più vicina per la sua forza e la sua distanza è più breve per la legge propria di un essere cosiffatto.

126 È un male, però, tale comunione; ed è un bene il distacco. Perché? Perché, anche se ella non appartenga a questo nostro corpo, nondimeno, una volta che si dica di essa, come tu vuoi, 'anima di questo corpo', eccola divenuta quasi una parte strappata, non so come, dal Tutto.

127 Poiché la sua forza operante non è più orientata verso il Tutto, per quanto ella appartenga ancora al Tutto; gli è come se uno scienziato — mentre la scienza consiste nella sua totalità — operasse solo secondo un suo principio partico-

lare, mentre il bene per lui — scienziato — sarebbe di operare non già secondo un particolare principio scientifico, ma secondo la scienza intera ch'egli possiede.

Così, in definitiva, quest'Anima, pur appartenendo al mondo universale dello Spirito e celando in questo Universo la sua parzialità, balzò fuori, per così esprimerci, dal Tutto nella parte, e si attua in ciò che è parte come se un fuoco, pur avendo la forza di bruciare tutto, sia costretto a bruciare una piccola cosa, lui, che a dire il vero serba l'intera potenza! 128

Mi spiego: l'anima che sia del tutto 'separata', è singola e non è singola; ma allorché ella si separi non spazialmente ma si faccia per via di attualità, 'ciò che vale per il singolo', essa allora è una certa porzione e non è intera — certo anche così, ella è intera in un altro senso —, ma se non soprintende a cosa alcuna, essa è allora in tutto e per tutto universale ed è parte, in tal caso, solo potenzialmente, per così dire. 129

Quanto all'espressione 'andare all'Ade', se essa vale 'nell'invisibile', si vuol significare la separazione; se poi essa indica un dato luogo peggiore, volete maravigliarvene? Anche ora, del resto, si dice, dell'anima, che là, vale a dire proprio nel luogo dov'è il nostro corpo, ivi è essa ancora. Ma se il corpo non esiste più? Ecco, se essa non si strappa di dosso pure il fantasma corporeo, non volete riconoscere ch'ella è incatenata là dov'è il fantasma? Se per contro la filosofia l'ha liberata completamente, allora il fantasma se ne va, tutto solo, al 'luogo peggiore', essa invece rientra, in purezza, nel regno dello Spirito, senza che le sia tolto proprio nulla. 130

Tant'è del fantasma che nasce da tale vicenda; ma se ella riversa, per così dire, la luce solo su se stessa, col semplice cenno all'altra zona, ella si rannicchia nel Tutto e non è, allora, attuale (nel senso del singolo) né peraltro muore. 131

Su questo, intanto, basta; ora, però, riprendendo il discorso iniziale, vogliamo discuterne novellamente. 132

L'ESSERE, PUR ESSENDO UNO E IDENTICO, È, PER INTERO, A UN TEMPO, DAPPERTUTTO 2°

Enneade VI. 5 (23)

I. — Che l'"uno e numericamente identico" stia dappertutto a un tempo per intero, lo attesta già, forse, l'idea volgare, allorché tutti, per loro nativo impulso, parlano del dio che è in ciascuno di noi come di un "uno e identico".
2 E siccome non si può richiedere da loro la maniera di tale presenza né si vuole esaminare criticamente la loro idea, essi ammettono ch'è così, e basta; anzi dispiegando tale intuizione per via di pensiero discorsivo, trovano in essa la loro pace e basandosi, per così dire, sull'"uno e identico" non vorrebbero mai e poi mai venir strappati da questa unità.
3 Ed è, questo, tra tutti il più saldo principio; il quale è quasi susurrato dalle anime nostre, principio non dedotto dalla somma dei particolari ma che precorse ogni particolare ed è anzi anteriore a quell'altro principio che stabilisce e dice che tutte le cose aspirano al bene.

4 Difatti, quest'altro principio sarà vero solo nel caso che tutto tenda all'Uno e il Bene stesso sia Uno e l'aspirazione si orienti davvero verso di Lui.

Questo Uno, cioè, procedendo — per quanto gli è possibile procedere — verso le altre cose, appare multiplo e, in un
5 certo senso, anche lo è; ma l'originaria natura e l'aspirazione al Bene (cioè a se stesso) conducono veramente verso l'Uno, e ad Esso (e quindi a se stessa) tende la natura universale. Infatti, in ciò consiste il bene per questa unica na-

tura, nell'appartenere cioè a se stessa, nell'essere se stessa; ma questo vuol dire essere una.

Così ancora con ragione si dice che il Bene è intimo all'essere: pertanto non si può cercarlo fuori di lui. E, invero, dove mai potrebbe trovarsi un bene che traboccasse fuori dell'essere? E come si potrebbe trovare il proprio bene nel non-essere? Certo, esso va rinvenuto nell'essere poiché non è 'non-essere'. Se il bene esiste e se è nell'essere, ogni cosa avrà in se stessa il suo bene. Noi dunque non siamo separati dall'essere ma siamo in lui; né, dal suo canto, egli è lontano da noi. Tutti gli esseri, allora, sono Uno. 6

II. — Purtroppo, la ragione che si accinge a fare una disamina di ciò che ora si è esposto, non è qualcosa di unitario bensì qualcosa di diviso, e ricorre, per la sua ricerca, alla natura corporea e prende da questa il suo punto di partenza; e questa ragione ha diviso l'Essere perché credeva che esso fosse della sua stessa natura ed ha sollevato il dubbio sulla unità dell'Essere, appunto perché essa aveva dato il primo impulso alla ricerca senza partire da principî ben appropriati. 7

Ma noi, in questo ragionamento sull''uno ed ente' in senso assoluto, ci avvarremo di principî proprî e adatti a farlo credere, vale a dire di principî di natura spirituale proprî degli esseri dello Spirito e legati all'essenza verace. 8

Distinguo: da una parte l'essere suole venir trascinato qua e là, è suscettibile di ogni sorta di cambiamenti ed è distribuito in ogni luogo — naturalmente conviene chiamarlo 'divenire' e non essere —; dall'altra l'Essere è eterno, non diviso, identicamente uguale, non nasce, non muore, non ha spazio né luogo né una sede particolare, non esce da un punto, non entra in un altro, ma persevera in se stesso. 9

Ora, se il discorso verte sulle cose del divenire, occorre muovere il ragionamento da quella loro natura e dai principî stabiliti su di essa e trarre poi le conclusioni verisimilmente, per via di verosimiglianza, e si costruiranno così dei ragionamenti appena verisimili. 10

11 Ma se, viceversa, s'imposta un discorso sugli esseri dello Spirito, allora a buon diritto occorre prendere come punto di partenza la natura dell'essenza di cui qui si tratta, badando a non uscir fuori strada, per dimenticanza, su di una diversa natura, ma svolgendo la nostra riflessione su 12 di essa sotto il suo medesimo influsso; poiché, già universalmente, la quiddità è il punto di partenza e quelli che hanno ben definito — cosí s'insegna — acquistano per lo piú la conoscenza di ogni elemento concomitante; ma nelle cose in cui tutto è esaurito nella loro essenza quidditativa, a maggior ragione, occorre attenersi a questa e a questa mirare e far risalire a questa ogni cosa.

13 III. — Cosí, se questi è l'Ente in senso vero e proprio e si comporta ognora allo stesso modo e non si scardina mai da sé e non si lascia toccare dal 'divenire' e dall' 'essere in un luogo', è necessario, allora, ch'esso per tale at-14 teggiamento sia eternamente associato a se stesso e non si distacchi da sé, né di Lui una parte sia qui e un'altra lí, né da Lui esca fuori qualcosa; ché, in tal caso, Egli sarebbe in un punto e in un altro e, in genere, in qualcosa, e non piú in se stesso, né poi sarebbe impassibile; poiché patirebbe se fosse in un altro; che se, invece, deve starsene 15 nella impassibilità, non deve essere in un altro. Se, dunque, Egli non si allontana mai da sé e non viene frazionato e non trapassa in nessuna specie di alterazione, ed è tuttavia, simultaneamente, nei molti 'uno e tutto' poiché deve trovarsi a un tempo, con sé e dappertutto, identico a se stesso, esso allora dovrebbe possedere l' 'esser nella pluralità'; tant'è dire che dovrebbe essere in sé, e d'altro canto 16 non essere in sé. Non c'è dunque altro da dire che l'Essere, in sé, non risiede davvero in cosa alcuna ma che le altre cose partecipano di lui, cioè quelle che riescono a fargli si presenti e nella misura in cui possono stargli accanto.

17 È necessario, pertanto, o eliminare quei presupposti e principî stabiliti, negando addirittura l'esistenza di un tale Essere; ovvero — se ciò è impossibile, e una tal natura ed

essenza esiste necessariamente — accettare le nostre affermazioni iniziali che cioè l'' Uno e numericamente identico' non è frazionato ma è esistente per intero e tuttavia non è lontano da nessuna delle altre cose che esistono oltre di lui, senza però ch'Egli sia costretto a riversarsi in loro, o che [18] dei frammenti di lui escano dal suo essere o che, d'altra parte, per il fatto ch'Egli dimora in se stesso nella sua interezza, qualche altra cosa, nascendo da lui, se ne stacchi per andare dappertutto nelle altre cose! Se così fosse, in- [19] fatti, Egli sarebbe in un luogo, e la cosa derivata da lui sarebbe in un altro luogo: avrebbe, quindi, un luogo, in quanto sarebbe distante dalle cose emanate da lui!

E, inoltre, una delle due: o ciascuna delle cose derivate da lui sarà l'intero essere ovvero ne sarà una parte. Se ne sarà una parte, non potrà certo serbare la natura del tutto (lo si è già detto); se poi ciascuna cosa sarà il tutto, o noi la divideremo in un numero di parti uguali a quelle del soggetto in cui si trova, ovvero dovremo convenire che un medesimo essere può essere intero, dappertutto.

Per vero, questo nostro argomentare è desunto dalla cosa [20] stessa: esso non deduce nulla che sia estraneo alla sostanza o che derivi da una diversa natura.

IV. — Rifletti però, se ti piace, anche a quest'altro argomento: di Iddio noi non diciamo che Egli in una parte è e [21] altrove non è. A tutti coloro che hanno nozione degli dèi consta che non solo del dio supremo, ma anche di tutti gli altri è detto ch'essi sono dappertutto presenti. Anche la ragione riconosce l'esigenza di tale tesi.

Se, dunque, Dio è dappertutto, non è possibile ch'Egli [22] sia diviso; poiché allora non sarebbe più, Lui stesso, dappertutto; ma le sue singole parti sarebbero l'una qui, l'altra là; ed Egli stesso non sarebbe più uno, proprio come una data grandezza, se sia tagliata in tante parti, risulterà distrutta e le parti tutte insieme non saranno mai più il precedente tutto; ma, per soprappiù, Egli si ridurrebbe altresì a corpo!

Ora, se questo è impossibile, ecco di bel nuovo farsi evidente quel punto malcerto: che cioè in tutto il nostro mondo umano con la fede nel Dio va di pari passo la fede che un identico stia dappertutto a un tempo per intero.

E ancora: se noi riconosciamo infinita la natura superna — poiché non la faremmo al certo limitata! — che altro vuol dire questo se non che essa non può esaurirsi? Ma se essa non può esaurirsi, ciò significa che è presente ad ogni singola cosa. Difatti, se non può esser presente, essa dovrà venir meno e allora vi sarà un punto in cui essa non c'è.

Anche se noi dicessimo che un Altro, seguente all'Uno in sé ⟨è presente alle cose⟩, questo Secondo è pur esso simultaneo a Lui ed è il suo Seguace, sta intorno a lui ed è vòlto a Lui ed è, vorrei dire, un suo virgulto, congiunto a lui, a tal segno che chi partecipi dell'Essere successivo all'Uno ha già partecipato anche di Lui.

Molti, in verità, sono gli esseri del mondo dello Spirito: e sono di un primo, di un secondo e di un terzo grado. Ma, poiché sono tutti sospesi a un unico centro di un'unica sfera e non sono separati da distanze spaziali ma sono tutti stretti insieme, l'uno con l'altro, dove sono gli esseri del terzo grado, ivi sono ancora gli esseri del secondo e del primo grado.

V. — Per amor di chiarezza, la nostra parola ha tante volte presentato la figura di molti raggi partenti da un unico centro, volendo suggerire l'idea del nascere della molteplicità. Pure, possiamo citare tale esempio, solo se ne serbiamo questo aspetto: che cioè la cosiddetta molteplicità è sorta tutta a un tempo, poiché anche lì, nel caso del cerchio, non è dato concepire raggi che siano separati. Gli è che il cerchio è una superficie; ma là dove non v'è neppure una distanza corrispondente a un'unica superficie ma solo potenze ed essenze non distanziate, si avrebbe ragione di dire che tutte le cose somigliano a centri adunati insieme in un unico centro, come se i tanti punti terminali addossati sul centro abbian fatto cadere i raggi, quando tutti oramai sono proprio ridotti a un unico punto. Per converso,

se tu aggiungi i raggi, essi resteranno attaccati ai proprî centri che essi, ad uno ad uno (nella parte singola sviluppata oltre il centro), abbandonarono; e, nondimeno, ogni singolo centro non sarà certo reciso dall'unico centro primitivo ma coincidendo con esso, ciascuno, dal canto suo, sarà un singolo, e, precisamente, vi saranno tanti centri quanti sono i raggi cui si offersero come loro estremità: cosicché quanti sono i raggi che essi toccano, altrettanti sono i centri che si presentano; però essi, tutti insieme, sono unità.

Ora, se noi abbiamo paragonato la totalità degli esseri dello Spirito ai tanti centri che coincidono e si unificano in un unico centro ma appaiono numerosi per via dei raggi — i raggi, si capisce, non li generarono ma li mostrarono semplicemente —, per tutto ciò, l'esempio dei raggi ci offra, almeno per ora, analogicamente, un modo di rappresentarci quelle cose, le quali, raggiunte come sono dalla natura intelligibile, fanno sí che questa appaia molteplice e presente in molti luoghi. 30

VI. — E, invero, gli esseri dello Spirito, pur essendo 'molti' sono 'uno'; e, pur essendo 'uno' sono, altresí, 'molti' in virtú della loro natura che non ha limiti. E, cosí, 'molti' in 'uno'; 'uno' in 'molti'; e tutti esistono, simultaneamente. Il loro atto, se è riferito all'universale, avviene con tutto il loro essere; ma, anche se è riferito al particolare, avviene pure con tutto il loro essere. 31

Pure, la parte accoglie in sé la operazione, inizialmente, come quella di una parte; ma il tutto le tien dietro, di conseguenza: come se l''Uomo come tale' disceso in un 'uomo qualsiasi' divenga un determinato uomo, pur restando, d'altronde, 'Uomo come tale'. Ora, l'uomo che è nella materia derivato dall'unico uomo che è nell'idea, produce molti uomini identici ed 'uno' qui è identico 'in molti' nel senso che 'uno' qui è qualcosa che s'imprime, per cosí dire, a guisa di sigillo 'in molti'. 32

Ma l'uomo in sé, ed ogni altra singola cosa in sé e l'universo, nella sua totalità, non esistono, nella guisa pre- 33

detta, nella pluralità: è, piuttosto, la pluralità che è in quell'idea in sé, o, meglio, intorno a quell'idea. Una, infatti, è la maniera con cui il bianco è dappertutto; altra è la maniera onde l'anima individuale è, in ogni parte del corpo, identica. Cosí, cioè come l'Anima, l'Essere è dappertutto.

34 VII. — Risalgono senz'altro all'Essere sia ciò che è nostro, sia il nostro 'io'; e noi risaliamo a lui e a ciò che è primo a partire da lui e pensiamo quegli Esseri pur non avendo né immagini né impronte di loro. Ma se questo non occorre, 35 noi siamo allora proprio quegli Esseri. Ora, se noi partecipiamo della vera scienza, noi siamo proprio quegli Esseri non nel senso che li riceviamo in noi ma in quanto noi rientriamo appunto tra quegli Esseri. Ma poiché anche gli altri, e non solo noi, sono quegli Esseri, tutti — noi e gli altri — siamo quegli Esseri. Dunque, mentre noi siamo, simultaneamente, in comunione con gli altri, siamo davvero quegli Esseri: in definitiva, siamo tutte le cose e siamo una unità.

36 Ora, se volgiamo lo sguardo al di fuori di Colui dal cui vincolo siamo stretti, noi ignoriamo di essere una unità: quasi vólti, numerosi al di fuori, aventi però tutti un unico vertice all'interno. Ma se uno sapesse torcersi o di per se stesso o perché ha la ventura di venir tirato proprio da Atena, egli allora vedrà un dio in se stesso e nell'universo; 37 dapprima, però, egli vedrà se stesso non come l'universo; in séguito, giacché non sa dove dovrà porre se stesso e come debba tracciare il limite sino al quale riconosce il suo 'io', egli cesserà di circoscrivere se stesso fuori dell'intero essere e raggiungerà cosí l'intero universo, mentre non ha affatto bisogno di farsi innanzi ma resta fermo là dove il tutto ha il suo fermo fondamento.

38 VIII. — Ma io vorrei anche pensare, se si considera la partecipazione della materia alle idee, che si addiverrà più facilmente a convincersi della bontà della nostra tesi e mai più la si rigetterà come impossibile oppure la si troverà dubbiosa.

Poiché è ragionevole e persino necessario, io penso, che le idee non giacciano separate da un canto, e che, d'altro canto, nella lontananza, stia la materia e poi dalle altezze, donde che sia, abbia luogo su di essa l'irraggiamento; ed ho davvero paura che queste siano parole vuote. Francamente, che vogliono dire, in questo campo, il 'lontano' e il 'separato'? Allora quello che nella 'partecipazione' chiamiamo difficile a spiegarsi e pieno di difficoltà, non sarebbe tale, ma riuscirebbe quanto mai agevole a spiegarsi col semplice chiarimento degli esempî. 39

Intanto, anche se a volte parliamo di irraggiamento, non vogliamo già intenderlo nel senso in cui parliamo di irraggiamenti di cosa sensibile su cosa sensibile; ma giacché nella materia vi sono solamente dei simulacri mentre le idee sole fan la parte degli originali, così noi parliamo di un processo d'irraggiamento tale che comporti 'separato' l'oggetto dell'irraggiamento. 40

Ora però, esprimendoci con rigore di critica, dobbiamo impostare la questione non come se la forma fosse localmente 'separata' e l'idea apparisse poscia visibile nella materia come un riflesso a specchio dell'acqua; ma piuttosto come se la materia da tutti i suoi lati toccasse, per così dire, l'idea — senza peraltro toccarla davvero — e poi acquistasse, in ogni suo punto, da parte dell'idea, in grazia della vicinanza, tutto quello che può ricevere, poiché non c'è nulla che vi si frapponga; né infine l'idea solca e percorre tutta la materia ma se ne sta ferma in se stessa. 41

Infatti, se, per esempio, l'idea di fuoco non è nella materia — noi qui ricorriamo, per ragionare, alla materia che fa da base agli elementi — allora il fuoco in sé, non essendo entrato proprio lui nella materia, può fornire la forma di fuoco su tutta la materia infocata (sia dato qui per presupposto che il fuoco il quale per primo entra nella materia si presenti in una massa rilevante; e la stessa osservazione potrà valere altresì per i restanti cosiddetti elementi). Orbene, se quell'unico fuoco — l'idea — si fa osservare in tutte le singole cose mentre offre una immagine di sé, esso non 42 43

potrebbe darla — anche se fosse localmente separato — come la dà l'irraggiamento che si osserva quaggiú; poiché questo nostro fuoco ch'è nell'àmbito della sensazione sarebbe già non so dove l'intero fuoco ove mai il fuoco in sé non fosse altro che una moltiplicazione di se stesso: e mentre l'idea resta come tale nel non-luogo, esso genera i luoghi per sua stessa virtú; ché, altrimenti, facendosi pluralità come identico, esso doveva fuggire da se stesso per moltiplicarsi in tal guisa e presentare, moltiplicata tante volte, la 'partecipazione del medesimo'.

44 Insomma, l'idea non dà proprio nulla di sé alla materia poiché essa non può disperdersi; ma può benissimo, finché è *una*, informare il non-uno con la sua unità e farsi presente in ogni punto del non-uno in modo tale da informare non già con una sua parte questo punto e con un'altra sua parte quest'altro punto ma con tutta la sua interezza ogni singolo punto e l'intero.

45 Certo, sarebbe ridicolo accumulare molte idee del fuoco a che questo singolo fuoco possa venir formato da una singola idea e quell'altro da un'altra; poiché cosí ci sarebbero infinite idee. E poi come riuscirai a dividere i singoli fuochi quando il fuoco è pure una ininterrotta unità?

46 Anche se aggiungessimo, a questa data quantità di materia accesa, dell'altro fuoco, e lo facessimo cosí piú grande, dovremmo pur riconoscere che anche in questo nuovo contributo di materia la stessa idea ha operato lo stesso effetto: non occorre certo invocare una nuova idea!

47 IX. — E, insomma, se tutti gli elementi entrati ormai nel divenire, uno volesse ridurli, ragionando, a un'unica figura sferica, egli non deve riportare questa sfera a molti autori come se ognuno se ne riservasse, per frazionamento, uno spicchio per fabbricarsene una parte per conto suo; no, tutt'al contrario, unica e sola è la causa di quella creazione: causa

48 creante con l'interezza di sé medesima; e non come se ciascuna sua parte produca questo e quest'altro; giacché in tal caso, si moltiplicherebbero ognora piú quei creatori, se, vo-

glio dire, tu non vuoi riportare la creazione a un 'Uno indivisibile' o, meglio, se non sarà davvero una unità indivisibile Colui che crea la sfera, non nel senso che il Creatore sia riversato, lui stesso, nella sfera, ma nel senso che la sfera nella sua totalità è come aggrappata al Creatore.

49 Cosí davvero una vita unitaria e identica pervade la sfera, mentre la sfera stessa è incastrata in seno a quest'unica vita; e cosí pure tutto ch'è nella sfera è aggrappato alla vita unitaria; e allora tutte le anime sono una sola: unica, s'intende, nel senso che essa è pure infinita.
50 Anche per questo, alcuni chiamavano l'anima 'un semplice numero', altri dicevano che l''essere dell'anima è un numero crescente' (una potenza), volendo forse significare, con questa immagine, che l'anima non vien meno a nessuna cosa, ma si diffonde su tutto perseverando nel suo essere e, se il cosmo si moltiplicasse, la sua potenza non tralascerebbe di estendersi ancora su tutto o, meglio, il tutto rientrerebbe sempre nella sua totalità.

51 Naturalmente, occorre intendere l'appellativo 'crescente' non già secondo il suono della parola, ma nel senso che l'anima non vien meno nel suo propagarsi per ogni dove, pur restando qualcosa di unitario; poiché la sua unità è di tal sorta da non essere misurabile cosí com'è quantitativamente; la quantità infatti, è propria di quell'altra natura che è bugiarda quanto all'unità vera e si lascia vedere 'una' solo per virtú di partecipazione.

52 Ma l'uno che si tiene stretto alla verità è tale da non constare come 'uno dai molti' — poiché, altrimenti, eliminata che sia qualcosa da esso, sarebbe bell'e perduta quella sua unitaria totalità — ed è tale ancora da non venire intercettato da barriere, sicché, anche se le altre cose non s'inserissero in esso, l'uno o diminuirebbe col loro aumentarsi
53 oppure, volendo diffondersi su tutto, si dissiperebbe; e cosí sarebbe presente non per intero a tutte le cose ma solo con le sue parti alle loro parti; e allora, finalmente, come si usa dire, esso non saprebbe affatto in qual punto del mondo si trovi, poiché, una volta che sia strappato da sé, non saprebbe più giungere ad una sua unitaria compattezza.

54 Se dunque questo 'Uno', di cui è dato senz'altro predicare l'unità come di una essenza, deve rispondere a verità, occorre ch'esso si presenti dotato, in un certo modo, nella sua potenzialità, della natura a lui contraria, vale a dire della natura del molteplice, ma per il fatto ch'esso non trae, d'altro canto, questa molteplicità dal di fuori bensí dal suo stesso essere, inteso come fonte e punto di partenza: perciò, dico, esso è realmente **uno** e serra nella sua unità quel suo 55 esser-infinito ed esser-molteplicità; essendo peraltro di tale natura, l'Uno deve manifestarsi nella sua interezza per ogni dove, poiché ha una unica forma razionale che cinge se stessa, e tale ragione precingente non può allontanarsi da lui in nessun punto ma deve inerire in lui dappertutto.

56 L'unità, beninteso, non appartiene 'a un altro' in questo senso ch'essa si lascerebbe distinguere spazialmente; poiché essa esisteva già prima delle cose tutte che stanno nello spazio e per di piú non aveva affatto bisogno, essa, di loro ma le cose avevan bisogno dell'uno per fondarvisi.

57 Però, le cose, una volta che han trovato il loro fondamento nell'uno, non possono smuovere lui dalla sua sede che è nel suo stesso essere: poiché se quella sede venisse scrollata, esse rovinerebbero con la rovina della loro base 58 e di quel che le fermava saldamente; e, d'altronde, quell'Uno non era cosí dissennato da allontanarsi da se stesso, da dissiparsi e — mentre Egli era sicuro in se stesso — da abbandonarsi a un luogo malfido e per giunta debitore a Lui della sua conservazione.

59 X. — Cosí, esso persevera in sé, poiché è assennato, e non saprebbe neppure entrare 'in un altro'; le altre cose, invece, sono aggrappate a Lui come se avessero scoperto, per virtú di nostalgia, dove Egli si trovi. Ed ecco 'Eros vegliante alla porta' che dimora perennemente al di fuori della Bellezza ed aspira ad essa e s'appaga, a volta a volta, di parteciparne come gli riesce. Del resto, anche l'amante di quaggiú si trova in tali condizioni poiché non riceve in sé la bellezza ma le è solo d'accanto.

Quello però resta in se stesso e i molti amanti dell'Uno, amandolo tutto intero, l'ottengono cosí tutto intero allorché l'abbiano; poiché oggetto del loro amore era appunto la sua interezza. Ora, perché Quegli non dovrebbe bastare a tutti, dal momento che dura? Anzi proprio per questo basta, poiché dura; ed è bello poiché esso è intero per tutti. 60

E, in verità, anche il pensare è per tutti una interezza: ond'è che il pensare è compatto in se stesso e non è in parte qui e in parte lí; perché sarebbe ridicolo che persino il pensare debba aver bisogno di spazio. E poi il pensare non è come il bianco; poiché non appartiene a un corpo il pensare! Anzi, se noi siamo realmente partecipi del pensare, questo dev'essere qualcosa di unitario, congiunto a se stesso in una totalità medesima; solo cosí noi partecipiamo dell'unità superna, non già prendendo una parte di essa e neppure, se io la prendo tutta e tu pure la prendi tutta, queste due totalità saranno separate l'una dall'altra. 61

Figure di questa unità sono pure le assemblee ed ogni riunione di uomini i quali raggiungono l'unanimità del pensare; certo, preso a sé solo, ciascuno è debole a pensare, ma se ogni membro contribuisce all'unità, nel concorso e in quella che vorrei dire intesa comune in senso vero e proprio, egli genera e scopre il pensare. 62

In fin dei conti, quale barriera mai potrà levarsi a che non dimori nel medesimo punto il pensiero derivante dall'uno e dall'altro? Eppure, l'uno e l'altro stanno insieme e solo apparentemente essi non stanno insieme: gli è come se uno che tocca con più dita la stessa cosa, creda di toccar sempre una cosa nuova o, senza vedere, batta sempre la stessa corda. 63

Inoltre, occorreva pure riflettere al modo onde noi con le anime nostre attingiamo il bene. Non è vero che io attingo un bene e tu, invece, un altro; no, ma tu ed io attingiamo lo stesso bene; e questo 'stesso', beninteso, lo attingiamo, non già nel senso che di lassú una corrente si avanza su di me e un'altra su di te, sicché Quegli sia in qualche punto in alto e le sue propaggini siano quaggiú; 64

anzi chi elargisce vuol esser presso coloro che ricevono affinché ricevano realmente; e questo donante offre non ad estranei ma ai suoi.

65 Gli è che non è trasportabile il dono dello Spirito! Del resto, persino nei corpi che presentano distanze spaziali gli uni dagli altri, il dono dell'uno è dello stesso tipo del dono dell'altro, e doni e azioni approdano allo stesso termine; finanche l'elemento corporeo dell'universo opera e soffre nel suo stesso àmbito e nulla penetra in esso dal di fuori. Ora, se già in un corpo che, in séguito alla sua natura, fugge, per così dire, se stesso, nulla penetra dal di fuori, in una cosa che non ha distanza come potrà entrare qualcosa dall'esterno? In conclusione, noi siamo nella identità e vediamo il Bene e lo tocchiamo, purché stiamo stretti alle realtà del nostro spirito.

66 Anche il cosmo lí, nel regno dello Spirito, è, in grado ben piú alto, unitario; altrimenti, si avrebbero due mondi sensibili divisi in parti eguali; e la sfera dello Spirito, se fosse una nel senso comune, somiglierebbe perfettamente a questa nostra sfera; insomma, essa deve proprio differire, altrimenti sarebbe coperta di ridicolo, poiché questa subisce per necessità una massa proporzionata, ma quella, senza averne affatto bisogno, si estenderebbe e verrebbe persino scardinata dal suo essere.

67 Ma, inoltre, quale ostacolo intralcia l'unificazione? Lassú, certo, non vedremo l'urto vicendevole di cose che si rifiutano di far posto, proprio come noi non vediamo quaggiú insegnamenti e teoremi e tutte le scienze in genere, nell'anima, starsene pigiate. Intanto — obietterà qualcuno — trattandosi di essenze, la cosa è inammissibile. Eppure, no; la cosa riuscirebbe inammissibile solo se le vere essenze fossero masse.

68 XI. — Intanto, come può l'' inesteso ' stendersi lungo tutto il corpo del mondo dotato di così rilevante grandezza? E come non se ne divelle, lui che è uno e identico? Questo dubbio s'è levato molte volte e la nostra parola mira ardente-

mente ad acquietare il dubbio del pensiero circa tale problema. Ebbene, è stato già dimostrato per molte vie che, di fatto, è così; ma occorre ancora qualcosa che valga a rassicurare.

69 A dire il vero, la dottrina da noi presentata su quella essenza superna contribuí non poco, per non dire moltissimo, a ispirare persuasione: poiché ella non somiglia a un sasso, a una specie di dado enorme che giace dove giace, occupa tanto spazio quanto ne esige la sua grossezza, non è in grado di oltrepassare i suoi limiti, è soggetto a una data misura che va fino a un certo punto, sia per la massa sia per il peso specifico del sasso circoscritto in quella massa; ella, invece, è una natura primordiale e non va soggetta né a misura né a confini — quanto, cioè, debba essere —; poiché solo con questa, per converso, si potrà misurare tutto il resto: ella è, in tutto e per tutto, forza, non determinata mai quantitativamente in nessun punto.

70 Perciò, ella non è neppure nel tempo, ma fuori di ogni tempo; poiché il tempo si sparge perennemente a distanza, mentre l'eterno persevera in uno stesso punto eppure ha il sopravvento e vale di piú, per potenza perenne, del tempo che sembra correre per vasti tratti: 71 quasi linea che sembra correre all'infinito mentre è sospesa a un punto e gli corre intorno; dappertutto, dov'essa corre, il centro le appare come un interno fantasma: mentre il punto non corre, essa invece vortica in giro intorno al punto.

72 Ora, se il tempo riferito a ciò che persevera immobile nell'identità presenta un parallelismo nell'àmbito dell'essere, se inoltre quella superna natura è infinita non solo per durata sempiterna sí anche per forza, occorre allora ammettere, per parallelismo di contrasto, avverso a questa infinità di potenza, una natura che le si libri intorno e le sia avvinta; e mentre questa corre, a un suo modo, parallelamente al tempo, di contro alla immobile potenza che è ben piú vasta, quella per virtú creativa porta il suo essere sin là dove si estende.

73 Chi è insomma costei che partecipa della natura superna finché le è possibile parteciparne, mentre quella è tutta quanta

presente pur non essendo visibile completamente in ogni cosa per la impotenza del sustrato?

74 Ella, peraltro, è completa identità non nel senso in cui il triangolo calato già nella materia, pur apparendo molteplice in tanti sustrati, resta identico, ma nel senso in cui lo è il triangolo in sé, scevro di materia, da cui solo derivano i triangoli nella materia. Perché allora non è dappertutto il triangolo nella materia, dal momento che è dappertutto quello scevro di materia? Perché non ogni materia ne è partecipe ma ognuna ha una sua diversa disposizione e non ogni materia corrisponde ad ogni forma; del resto, neppure la materia primordiale corrispose ad ogni forma ma in un primo momento ai generi primi e in séguito, oltre a questi, al resto. Tuttavia, la natura superna era presente a tutto.

75 XII. — Orbene, in qual modo ella è presente? Come vita unitaria: poiché la vita, in un vivente, non va solo fino a un certo punto e poi non riesce a penetrare nel tutto; no, 76 invece essa è dappertutto. Ma se uno insiste a ricercarne la maniera, si ricordi, costui, del fatto che la potenza non è una determinata quantità, ma, pur dividendola col pensiero all'infinito, egli ottiene sempre la medesima potenza abissalmente infinita; poiché essa non ha materia sí che con la grandezza della massa debba scemare e farsi piú piccola.

77 Ora, se tu volessi cogliere l'infinitudine che sgorga eternamente in essa, questa natura instancabile e indefessa e giammai esauribile la quale in se stessa ribolle, per cosí dire, di vita, sia che ti avventi in un qualche punto sia che figgi lo sguardo a qualcosa, tu non la troverai lí, certo; 78 anzi incapperai proprio nel contrario. Tu invero non riuscirai a oltrepassarla mai, per quanto cammini al suo fianco, né, d'altro canto, riuscirai a fermarla, per piccolo che tu ti renda, come se ella non riuscisse a donarsi piú, in quel suo venir meno sulla via della piccolezza! Nulla. Per converso, o tu sai adeguare a lei la tua corsa — meglio è se rientri in seno all'universo — e allora non cercherai piú nulla; oppure rinunci e devierai ad altro e cadrai e ti farai sfuggire la sua presenza perché mirerai ad altro.

Intanto, se tu non cercherai più nulla, come potrai credere a tanto? Ecco, tu sei già pervenuto nel tutto e non indugiasti in una sua parte e neppure per sogno dicesti, tu pure, di te: 'Come sono grande e grosso'! Oh, no; ma tu facesti getto di 'grande e grosso' per divenire 'tutto'; eppure, anche prima, tu eri 'tutto'! Veramente, ti si era addossata pure qualche altra cosa oltre 'il tutto' e proprio per questa aggiunta, ti rimpicciolisti; poiché l'aggiunta non proveniva dal 'tutto' (difatti, non gli puoi aggiungere proprio nulla!) bensí dal 'non-tutto'; ma se uno s'è fatto altresí col sussidio del 'non-essere', egli è non-tutto, ma sarà 'tutto' solo quando farà cadere il 'non-essere'. 79 80

Tu accresci dunque te stesso, dopo aver gettato via il resto: e ti si fa presente, dopo tale rinunzia, il 'tutto'; ma se è presente a chi sa rinunziare, esso, invece, non appare per nulla a chi se ne sta con le altre cose; non credere ch'esso 'venne per starti accanto', ma, allorché esso non ti è d'accanto, sei stato tu ad andartene via. E se tu sei andato via, non sei andato via da Lui (Esso è lí ancora, presente) e neppure sei andato in qualche altro punto, ma, pur restando presente, ti sei vòlto dalla parte opposta. 81

Cosí, in verità, anche gli altri dèi, pur essendo presenti molti uomini, si rivelano tante volte, ad uno solo, giacché solo quest'unico uomo sa guardare. 82

Tali, intanto, gli dèi poiché 'trasformandosi in ogni aspetto essi si aggirano per le città'; ma al superno Iddio le città stesse si volgono e la terra intera e l'universo cielo, a Lui che per ogni dove persevera su di sé e in sé e regge per virtú sua l'Essere e gli enti reali, fino all'Anima e alla Vita, aggrappati e approdanti all'Uno, nella inestesa infinitudine.

NUMERI

Enneade VI, 6 (34)

I. — È la pluralità una apostasia dall'Uno e la infinità è completa apostasia — poiché si presenta come ‘pluralità innumerabile’ — ed è per questo un male l'infinità e noi uomini siamo tristi, quando il nostro ‘io’ è moltitudine?

2 E, certo, una singola cosa allora diviene molteplice quando, incapace di perseverare nella direzione del proprio essere, si riversa e si estende nella dissipazione. Se allora, in questo suo riversarsi, viene privata completamente dell'uno, essa diviene pluralità — mancando uno che unifichi ciascuna

3 sua parte con le altre —; se, invece, qualcosa, pur riversandosi sempre, la dura, essa diviene ‘grandezza’. Intanto, che c'è di male nel fatto che una cosa divenga grandezza? Ecco, ove mai la cosa ne avesse coscienza, il male ci sarebbe già; poiché allora avvertirebbe appunto di essersi allontanata da se stessa e di esser andata, apostata, lontano! Ogni cosa, in verità, non cerca un'altra ma se stessa; invece il viaggio esteriore è vano o, al piú, scusato dalla necessità.

4 Ognuno esiste in maggiore pienezza non già quando sia molteplice o grande ma quando appartenga a se stesso; ma egli appartiene a se stesso, solo allora che sia proteso ‘su se stesso’. Pure, l'aspirazione al grande in questo senso esteriore è appunto di chi ignora la grandezza vera e propria e mira non già alla meta indispensabile ma all'esteriore; l'espressione usata prima ‘su se stesso’ significava appunto l'‘interiorità’.

Una prova: se ciò che è entrato nella grandezza viene fatto a brani in modo che ognuna delle sue parti persista, allora solo questi singoli brani hanno esistenza e invece non esiste più la cosa iniziale; se per contro essa vuol riavere il suo essere, occorre che tutte le parti convergano nell'unità. Insomma, una cosa ha il suo proprio essere solo allora che sia, in un modo qualunque, una, non grande. Così, per colpa della grandezza e in quanto si trova nella grandezza, l'essere incorre nella rovina di se stesso; e solo in quanto possiede unità, possiede se stesso. 5 6

— Eppure l'universo è bello, nonostante la sua grandezza! — Sì, perché non fu lasciato libero di fuggire verso l'infinità ma fu fermato dall'abbraccio dell'Uno; ond'esso è bello non per virtù del grande ma in grazia della bellezza; anzi ebbe bisogno del bello appunto perché divenne grande. 7

In realtà, se questo mondo se ne stesse tutto solo, quanto più è grande tanto più apparirebbe brutto; e, precisamente sotto questo profilo, il grande fa da materia del bello poiché è molteplice ciò che esige una ordinata bellezza. Più è disordinato il grande e più è brutto. 8

II. — Che dire allora di quel che è chiamato 'numero dell'infinità'? Ma, in primo luogo, come può esser numero se è infinito? In realtà, né le cose sensibili sono infinite (e, di conseguenza, neppure il numero, in loro), né colui che conta, può contare l'infinità, ma, o raddoppi o moltiplichi, egli le chiude sempre in un limite ed anche se s'appiglia al futuro o al passato o li prenda insieme, egli si trova sempre in un cerchio limitato. 9

Forse, il numero non è infinito in senso assoluto ma solo nel senso che è sempre possibile addizionare ulteriormente? Ma no; non è nelle mani di colui che conta la produzione del numero, il quale si presenta, anzi, già determinato e stabile in se stesso. Nel mondo dello Spirito, sì, come gli esseri, così anche il numero corrispondente al quantitativo degli esseri è ben determinato; ma noi, come riduciamo l'uomo a 'molteplicità' applicandogli ad ogni piè sospinto e 10 11

bellezza e il resto, così, insieme con l'immagine di ciascuna cosa, produciamo altresì una immagine del numero; e a quel modo che riduciamo 'la città' ad una pluralità che non ha in sé nessuna reale consistenza, allo stesso modo riduciamo anche i numeri a molteplicità. Ed ove mai computiamo i vari momenti del tempo, noi partiamo sempre dai numeri che abbiamo in noi, per trasportarli ai momenti del tempo, mentre quelli in realtà perseverano in noi.

12 III. — Ma, insomma, questo nostro 'infinito' in qual modo può sussistere se è infinito? Poiché ciò che sussiste, ciò che
13 è, è già compreso dal numero. Intanto, dobbiamo domandarci anzitutto: se la pluralità esiste negli esseri reali, in che senso è un male questa molteplicità? Gli è che la pluralità è unificata ed è ostacolata dall'essere completamente pluralità, appunto perché è 'molteplicità unitaria'; anzi, proprio per questo, il mondo dello Spirito è inferiore all'Uno, perché ha molteplicità e in confronto all'Uno è inferiore proprio per questo suo quantitativo. Così, non serbando il modo di essere dell'Uno ma deviando da esso, lo Spirito è minorato, ma serba tuttavia il suo decoro per l'unità che gli deriva da Lui e così egli ritorse la molteplicità all'unità e seppe perseverare.

14 Ma che senso ha l'infinità? Poiché, se essa è nell'essere, allora è già delimitata o, se non è delimitata, essa non è nell'essere ma, forse, in ciò che diviene e, in tal caso, anche nel tempo. Ora, anche se essa è delimitata, essa è proprio per questo infinita; in realtà, non viene delimitato il limite ma l'infinito; poiché, di certo, non vi è qualche altra cosa tra finito e infinito che possa accogliere la natura del limite.

15 Questo nostro infinito, naturalmente, sfugge, di per se stesso, all'idea del confine ma è còlto ed assediato dal di fuori; fugge, peraltro, non da un luogo a un altro, poiché non ha neppure luogo; ma solo allorché sia còlto, sussiste il luogo.

16 Pertanto, anche il cosiddetto movimento dell'infinità non va considerato come locale né, del resto, alla infinità, presa

in sé e per sé, spetta alcun altro di quelli che vengon detti movimenti; cosicché l'infinito non può proprio muoversi. Ma, d'altro canto, non sta neppure fermo; e dove si fermerebbe se il 'dove' è nato più tardi? Tuttavia, sembra che il movimento sia stato attribuito alla infinità in sé, solo da questo punto di vista ch'essa non persevera.

17 Orbene, si trova essa in uno stato di sospensione allo stesso punto oppure oscilla qua e là? Nient'affatto, perché i due stati van giudicati in riferimento allo stesso spazio, sia la sospensione senza inclinazione sia la inclinazione.

18 In qual modo allora uno potrà rappresentarsi l'infinità? Così: astraendo, col pensiero, l'idea. E come si concepirà questa idea? Come i contrarî e, simultaneamente, i non-contrarî; poiché la si deve pensare come 'grande' e come 'piccolo' (infatti, essa si fa l'uno e l'altro) come 'stabile' e come 'mosso' (ché diviene pure tali cose). È chiaro, comunque, che prima di divenire l'uno o l'altro di questi contrarî, essa non è né l'uno né l'altro, in senso determinato; altrimenti, tu l'hai già bell'e definita; ora, se essa è infinita e, per giunta, lo è infinitamente e indeterminatamente, essa può, indifferentemente, venire almeno raffigurata come la somma dell'uno e dell'altro contrario.

19 Così, se tu ti appressi all'infinito senza scagliare, come una rete, una limitazione qualsiasi, tu te lo vedrai sfuggire di mano e non vi scoprirai nulla d'unitario, poiché così l'avresti già definito. Ma se t'accosti a un qualche suo lato come se fosse uno, esso ti apparirà molteplice; ed anche se lo chiami molteplice, ti troverai nel falso per un altro verso, poiché se la singola parte non è una, neppure l'insieme risulterà molteplice.

20 Ancora: questo essere dell'infinito, in quanto reca in sé l'una e l'altra delle apparizioni contrarie è movimento; in quanto, poi, la rappresentazione gli si fa proprio dappresso, è stabilità; inoltre, il fatto che non si può vedere l'infinito per via dell'infinito stesso significa movimento di distacco dallo Spirito e, precisamente, quel che si dice sgusciare; la impossibilità di sfuggire, poi, e l'esser assediato

dal di fuori, tutt'intorno, senza modo di avanzare significa 'stabilità': perciò non è dato attribuirgli unicamente il movimento.

21 IV. — Ma, quanto ai numeri, c'è da esaminare in qual modo stiano nel mondo dello Spirito: sorgono solo come un supplemento alle restanti forme ovvero già aderiscono loro perennemente; per esempio: dal momento che l'essere è cosiffatto da presentarsi, di per se stesso, *primo*, noi ne ricaviamo l'idea di *unità*; in un secondo momento, giacché da lui sorgono *moto* e *stabilità*, ecco già il tre e così via, 22 ad uno ad uno, per ciascuno degli altri? Oppure non è così, ma insieme col singolo essere ideale fu generata una unità a sé; o sul primo essere allignò l'*uno*, sul successivo (dato che c'è un ordine) il *due*, o parallelamente alla pluralità della singola idea (per esempio: son dieci? nasce il dieci)? 23 O non è nemmeno così, ma il numero stesso è pensato per sé; e, nell'ipotesi, è anteriore o posteriore alle altre forme ideali? Ora, Platone dice che gli uomini sono arrivati alla nozione di numero per l'alternarsi dei giorni con le notti e riporta così il pensiero del numero all'alterità delle cose: probabilmente, egli vuol significare che le cose contate esistono 24 prima e creano, per via di alterità, il numero; che questo, quindi, deve la sua consistenza a quel trapasso per cui l'anima passa in rassegna una cosa dopo l'altra e nasce lì per lì, allorché l'anima computa; vale a dire, allorché ella percorre le cose e dice tra sé e sé: 'questa è *una* cosa e questa è un'*altra*': fino a quando, cioè, pensi una sola e identica cosa e non quell'altra successiva, ella non andrebbe oltre l'unità.

25 Eppure, allorché dice che l'essenza è nel vero numero e che il numero è nell'essenza, Platone per altro verso ribadisce una certa esistenza a sé del numero e non lo fa più consistere nell' 'anima che conta'; ma solo dalla differenza nelle cose sensibili fa suscitare in essa la nozione del numero.

V. — Qual è, allora, la sua natura? Un'**aderenza**, forse, e, vorrei dire, un oggetto di seconda osservazione, per ogni singola essenza: per esempio 'uomo' e, poi, '**un** uomo', ente e poi '**un** ente' e così via, ad uno ad uno, tutti gli esseri dello Spirito e tutto il complesso numerico? 26

Ma in che modo spiegare, allora, il 'due' e il 'tre' e come tutti gli esseri dello Spirito sono in funzione dell'unità e come il numero, così inteso, potrebbe concentrarsi nell'uno? Così, infatti, risulterebbe una moltitudine di unità; ma nessun numero conchiuso in un'unità vera, eccezion fatta dell'uno assoluto. Purché uno non asserisca che è 'due' proprio quella data cosa (o meglio: ciò che è osservato nella cosa) la quale serri in sé due forze congiunte insieme e sia come un composto unificato; oppure uno li concepisca come affermavano i Pitagorici, i quali si rappresentarono i numeri col criterio dell'analogia: il 'quattro', per esempio, come 'giustizia' e così ogni altro numero come qualche altra cosa. 27

Ma, in quel modo, si accoppia strettamente il numero alla **pluralità** della cosa — la quale ciò nonostante resta una — e si ha solo un 'uno moltiplicato tante volte' (corrispondentemente alla pluralità della cosa): ad esempio, 'dieci'; eppure noi non ce lo figuriamo così il 'dieci', ma, raccogliendo delle cose separate, noi diciamo 'dieci'. 28

Ecco, in questo caso noi diciamo 'dieci'; ma quando dai molti risulta un'unità noi diciamo 'decade': così è anche nel mondo superno.

— Ma se è così, potrà esserci ancora una esistenza del numero, quando esso è osservato nelle cose solo in un secondo momento? Ma che c'è di male — ribatterà qualcuno — che il bianco, il quale è osservato solo nelle cose, trovi proprio nelle cose la sua esistenza? Tant'è vero che anche il movimento, che viene osservato solo nell'essere, ha pure la sua esistenza, poiché esso è già in seno all'essere! 29

Ma il numero non va inteso alla stregua del movimento; invece, poiché il movimento è 'qualcosa', solo perciò si può dire di lui: 'fu osservato in esso l'unità'. 30

Inoltre, una esistenza di tal fatta allontana il numero dall'‘esser sostanza’ ma ne fa piuttosto un accidente; anzi neppure un accidente in tutto e per tutto; poiché l'accidente deve già esser ‘qualcosa’ prima di occorrere come tale, e se anche è inseparabile dalla sua sostanza, deve esser tuttavia ‘qualcosa’ a sé, una certa qual natura: il bianco, ad esempio; e può venir predicato solo di un altro, poiché ‘già è’ per conto suo, quello che ‘sarà poi detto’ come predicato.

31 Di conseguenza: se in ogni cosa c'è l'unità; se l'espressione ‘un uomo’ non è la stessa cosa che l'espressione ‘uomo’ ma l'‘uno’ è diverso da ‘uomo’; se l'‘uno’ è comune altresí per ogni singola delle altre cose; allora l'‘uno’ dev'esser precedente all'uomo e ad ogni singola altra cosa, perché solo cosí e l'uomo e tutte le altre cose, ad una ad una, raggiungeranno l'‘esser-uno’; esso precede dunque persino il movimento, se è vero che anche il movimento è ‘uno’ e precede l'essere affinché anche a lui tocchi
32 l'‘esser-uno’. (Io mi riferisco però non già a quell'Uno supremo che dicemmo già ‘al di là dell'essere’, bensí a questo nostro ‘uno’ che vien predicato di ogni singola forma ideale.) Cosí, anche la decade precede ciò di cui si predica il ‘dieci’; e tale vuol essere la ‘decade in sé’; poiché la cosa in cui viene osservata la decade non può proprio esser la decade in sé.

33 Intanto, domandiamoci: nacque e poté persistere questo ‘uno’ insieme con gli esseri? Ma se esso fu generato simultaneamente come loro accidente — per esempio la salute, per l'uomo — bisogna pure ch'esso esista in sé e per sé; se poi l'‘uno’ è solo un elemento di un composto, esso dev'essere prima ‘uno’ e precisamente ‘uno in sé’, affinché coesista con un altro; in un secondo momento, associatosi con quest'altro — che proprio per merito di lui è divenuto uno — quegli ne farà un ‘uno’ menzognero, in quanto lo rende ‘due’.

34 — Ma che n'è della ‘decade’? Che gliene importa della ‘decade’ a quella cosa che sarà già ‘dieci’ per una sua propria forza adeguata?

— Gli è che se la decade deve configurarla come sua propria materia e la cosa potrà divenire 'dieci' e 'decade' solo per la presenza della decade, allora deve esistere prima la 'decade' di per se stessa, la quale poi non è altro che 'esser-dieci', esclusivamente.

VI. — Se, intanto, l''uno in sé' e il 'dieci in sé' esistono già senza le cose e se solo in un secondo momento — cioè successivamente al loro 'esser quello che sono' — le cose dello Spirito saranno, in parte, 'unità' e in parte diadi e triadi, quale sarà mai e come sarà costituita la loro natura? (Beninteso, solo per astrazione logica, si vuole qui ritenere impostata la nascita delle idee.) 35

A tutta prima, allora, occorre comprender l'essenza delle idee da un punto di vista generale: vale a dire che le singole idee esistono non già perché un pensante prima le pensò e poi, proprio per virtú di pensiero, elargí la loro esistenza. Mi spiego: non perché uno pensò 'che cosa mai sia la giustizia' nacque la giustizia; né perché uno pensò 'che cosa mai sia il movimento' ebbe esistenza il movimento! Cosí, infatti, da un canto, questo pensiero doveva risultare posteriore alla stessa cosa pensata (cioè il pensiero della giustizia rispetto alla giustizia stessa) e, d'altro canto, il pensiero doveva risultare anteriore a ciò che esistette ad opera del pensiero, se esso ebbe esistenza solo per un atto di pensiero. 36 37

Ma se la giustizia s'identifica col corrispondente atto di pensiero, in primo luogo è assurdo che la giustizia non debba essere nient'altro, per cosí dire, che la sua stessa definizione; che significa, infatti, l'espressione 'aver pensato giustizia o movimento' se non il fatto che uno ne ha colto la quiddità? Tanto varrebbe 'cogliere il concetto di cosa che non esiste'; il che è proprio impossibile! 38

Ma se uno se ne venga col dire che 'nelle cose scevre di materia. la scienza fa tutt'uno col loro oggetto' occorre pure intendere tale espressione in questo senso tutto speciale: essa, cioè, non riduce la scienza alla cosa né il pensiero 39

40 contemplante l'oggetto all'oggetto stesso, ma, tutt'al contrario, dice che l'oggetto stesso, essendo scevro di materia, è a un tempo realtà pensata ed atto pensante; e, precisamente, atto pensante non sí da presentarsi quale 'pensiero razionale della cosa' né come 'una intuizione applicata alla cosa' ma nel senso che la cosa stessa — che esiste già nell'àmbito dello Spirito — non è altro che Spirito e Scienza.
41 La scienza difatti non si rivolge a se stessa, ma l'oggetto rende del tutto nuova, lassú, la scienza — la quale non resta piú quella che è la scienza di una cosa nella materia — la rende, cioè, scienza verace, vale a dire non una figura della cosa, ma la cosa in sé.

42 Cosí, il pensiero del movimento non ha creato il movimento in sé, ma il movimento in sé ha creato il pensiero; in modo che esso creò se stesso come movimento e come pensiero. Infatti, il movimento di lassú è altresí pensiero dello Spirito e Quegli è pure movimento, perché è il movimento primordiale poiché non ce n'è un altro prima di questo, ed è il movimento essenziale, poiché non cade su un'altra cosa come accidente ma è forza operosa di un Essere che si muove in atto. In fin dei conti, il movimento è per un suo verso, essenza; solo che l'idea dell'essere si presenta, successivamente, diversa dall'idea del movimento.

43 Cosí pure 'giustizia' non è peraltro 'pensiero di giustizia' ma uno stato, vorrei dire, dello Spirito o, meglio, una forza che si sprigiona in tal modo che il volto di essa è veramente bello; né somiglia ad Espero né, in genere, ad una qualsiasi cosa sensibile, ma ad una statua spirituale che si rizza di per se stessa ed emerge in se stessa o, meglio, è in se stessa.

44 VII. — In definitiva, dobbiamo certo pensare le cose in una natura unitaria e questa natura unitaria come qualcosa che serri e quasi cinga da ogni lato tutte le cose, non ciascuna a sé come nelle cose sensibili (in un punto è il sole e un'altra cosa è in un altro punto) ma tutte, simultaneamente, nell'unità. Questa, voglio dire, è la natura dello Spi-

rito; e persino l'Anima in questa maniera attua la sua imitazione e così pure quella che ha proprio il nome di 'Natura': sulla scia della Natura e dal suo operare sono generati i singoli esseri, uno qui un altro là, mentre essa resta, tutta insieme, in se stessa.

Pure, lassú, mentre tutti gli esseri sono uniti, ciascuno è, alla sua volta, separato; e guarda quegli esseri — che sono nello Spirito e nell'essenza — lo Spirito che ne ha il possesso: li guarda dentro di sé, non dall'alto; anzi li ha proprio nel suo intimo e non li separa; poiché essi sono già distinti in lui, eternamente. 45

A chi esprima stupore di fronte allo Spirito, noi ne facciam fede movendo dalle cose che ne hanno parte: la sua grandezza e bellezza per via dell'amore dell'Anima per Lui; e l'amore delle altre cose per l'Anima per via della sua stessa mirabile natura ed anche perché hanno quel tanto ond'esse stesse le si assimilano sotto un certo punto di vista. 46

E, certo, riesce anche inspiegabile che un singolo vivente sia bello, se il vivente in sé non sia mirabile per bellezza e ineffabile. C'è dunque il perfetto Vivente ch'è costituito da tutti i viventi, o, meglio, abbraccia tutti i viventi; e la sua unità è tale e tanta da estendersi a tutto, come pure questo nostro universo è uno ed è pure tutto il visibile, poiché precinge tutto ciò ch'è nella sfera del visibile. 47

VIII. — Ora, poiché Egli è vivente in un senso primordiale e, per questo, 'Vivente in sé', ed è poi Spirito ed Essenza reale; poiché noi insegniamo ch'Egli contiene altresí i viventi tutti e il complesso numerico e il 'giusto in sé' e il bello e quant'altro è di tal genere — giacché noi parliamo in un senso diverso di 'uomo in sé' e 'numero in sé' e 'giusto in sé' —, c'è da esaminare, allora, in qual modo ognuna di tali cose esista e sia 'qualcosa', sino al punto in cui sia dato trovare una risposta a questo problema. 48

Per prima cosa occorre senz'altro far gètto di ogni forma di sensibilità e contemplare lo Spirito con lo spirito e riflettere che anche in noi c'è una vita e uno spirito non già con- 49

sistenti in massa ma in una potenza scevra di massa, riflettere che l'essenza veridica è spoglia di tali cose ed è una potenza che cammina sul suo proprio fondamento e non è
50 un vacillante fantasma ma ha una somma vitalità e spiritualità: nulla è più vitale, più spirituale, più sostanziale di tale potenza; colui che toccò lo Spirito, riceve tali valori in misura proporzionata al contatto: più vicino da vicino, più lontano da lontano! Ora, se è proprio l'essere oggetto di aspirazione, Egli è l'Essere nel suo più alto grado ed è pure Ciò che è supremamente Spirito (sempre che il pensare sia, in generale, oggetto di aspirazione); e altrettanto valga della vita.

51 Dunque, se dobbiamo concepire l'Essere al primo posto, poiché è primo, e al secondo posto lo Spirito e al terzo il Vivente — poiché questo già contiene, come sembra, tutte le cose —; se poi lo Spirito va al secondo posto — poiché è la forza operosa dell'essere —, il numero, allora, non può stare allo stesso grado del vivente (poiché già prima di lui esistevano sia 'uno' sia 'due') e neppure al grado dello Spirito (poiché già prima di lui era l'Essere che è 'uno' e 'molti');

52 IX. — pertanto, resta solo da esaminare se l'essenza abbia generato il numero attraverso il suo frazionamento o se il numero abbia frazionato l'essenza; e, in realtà, una delle due: o 'essenza' e 'moto' e 'stabilità' e 'identità' e 'alterità', han generato da sé il numero oppure il numero ha generato tali categorie.

53 Ed ecco il punto di partenza della disamina: è ammissibile che un numero esista anche in se stesso, ovvero e il 'due' va sempre osservato in due cose e similmente si dica del 'tre'? E così pure la domanda vale per l''uno', quello che entra nella serie numerica. Se, infatti, quest''uno' potesse esistere in sé, senza le cose contate, esso potrebbe esistere prima degli esseri. (E, allora, anche prima dell'Essere? Veramente, lasciamo da parte tale quesito; e sia per ora concesso che l''uno' preceda il numero e, d'altra parte, che il numero nasca dall'essere.)

Intanto, se l'Essere è l' 'Uno che è', se due esseri son 'due che sono', vuol dire che l' 'uno' deve precedere l'essere, e il numero, in genere, gli esseri. Solo nel pensiero e nell'apprensione nostra o anche nell'esistenza? Esaminiamolo così: allorché si pensa un 'uomo' come 'ente' e una cosa bella come 'una', nell'uno e nell'altro caso certamente si pensa l' 'uno' solo in un secondo momento; così, naturalmente, anche allora che si pensi 'cavallo più cane': anche in questo caso, evidentemente, il 'due' è posteriore. Ma qualora uno generi 'uomo' e poi generi 'cavallo più cane' ovvero se egli li enunci esistenti in lui stesso (e, si capisce, non generi né enunci così, come càpita) non dirà forse: 'andiamo ad «uno» e poi procediamo ad un altro «uno» e così facciamo «due» e addizionando «me stesso» produco un terzo «uno»'? 54 55

Così gli esseri non vennero contati quando erano già nati, ma si rendeva semplicemente manifesto 'quanti occorre che ne nascano', vale a dire qual numero era richiesto dalla necessità. Il numero nel suo complesso, dunque, preesisteva agli stessi esseri. — Ma se esso preesisteva agli esseri, non era gli esseri. — Ecco, il numero era nell'essere, non come numero dell'essere (poiché l'essere era ancora unità); ma la forza del numero, avendo raggiunto l'esistenza, frantumò l'essere e gli fece provare, per così esprimerci, le doglie della molteplicità; e così sarà numero o l'essenza dell'essere o la sua attività; ed anche il 'Vivente in sé' e lo Spirito saranno numero. 56 57

Insomma, l'Essere è numero contratto nell'unità; gli esseri sono numero sviluppato; lo Spirito è numero che si avvolge in se stesso; il Vivente è numero che avvolge le cose. E poi, per il fatto stesso che l'Essere è nato dall'Uno, come Quegli era uno, così questo deve, dal canto suo, essere numero; onde fu detto che le forme sono unità e numeri. 58

Ed è proprio questo il numero essenziale; ben diverso, invece, il numero che vien detto 'aggregato di unità': ombra del primo. Il numero essenziale è quello che si scorge nella contemplazione delle idee, quello che le genera a un 59

parto solo; ma, primordialmente, è proprio quello che è nell'essere, è associato all'essere, e precede gli esseri. E in lui gli esseri trovano fondamento, sorgente, radice, principio.

60 Certo, anche per l'essere, l'uno rappresenta un principio; e sul suo sostegno è 'un ente' (ché, altrimenti, si disperderebbe); l'uno, invece, non si appoggia sull'essere; perché allora l'essere sarebbe già uno prima di conseguire l'uno; così pure ciò che deve conseguire la decade diverrebbe già 'decade' prima di incontrare la decade stessa.

61 X. — Così, da immobile che era, l'Essere si fa numero nella molteplicità, nel momento che il molto venne destato: e ci fu, per così dire, una preparazione agli esseri, un abbozzo preliminare: come se delle unità occupassero un posto destinato alle cose che dovranno poi fondarsi su di loro.

62 E, difatti, anche in questa vita, usa dire: 'Io voglio tanta e tanta quantità di oro, o tante e tante case'; eppure l'oro è uno; ma l'uomo vuole non già rendere oro il numero ma vuole piuttosto rendere numero l'oro; egli ha di già il numero in sé e cerca di applicarlo all'oro, tanto che l'oro si adatti a farsi una determinata quantità.

63 Se gli esseri invece fossero nati prima del numero, se il numero fosse osservato solo in loro, mentre l'essere che conta, si muove tante volte quante sono le cose contate, queste sarebbero tante quante realmente sono, a casaccio e non già secondo una predisposizione.

64 Ora se le 'tante e tante cose' non son dovute al caso, allora il numero è anteriore ed è proprio autore della determinazione 'tante e tante cose'; vale a dire: mentre già il numero esisteva, gli esseri che nascevano partecipavano della determinazione 'tante e tante cose' e inoltre ciascuno di essi partecipò dell' 'uno', affinché potesse essere uno.

65 Pure, ciascuno è ente derivato dall'Essere, poiché persino l'Essere è ente derivato da lui stesso e l'Uno è uno di per se stesso; ed anche ogni singolo è uno se l'uno ch'è in tutti loro è a un tempo molteplice come la triade è unità; e in questa maniera tutti gli esseri sono 'uno' non come

l'uno basato sulla unità ma come la miriade o un altro qualsiasi numero è 'uno'.

Difatti: poniamo che uno riconosca qui, oramai, 'diecimila cose'; se egli pronuncia la cifra 'diecimila' attraverso l'atto del contare, non intende affatto che quegli oggetti abbiano, di per se stessi, il nome sonante 'miriade' quasi che essi sfoggiassero i loro proprî colori, ma vuol solo dire che il pensiero enuncia la determinazione 'tante e tante cose', perché se il pensiero non si pronunciasse, quel tale non saprebbe precisamente a quanto ammonta la molteplicità data. Ora, come riuscirà a dirlo? Sapendo contare. Vale a dire, qualora se ne intenda di numeri. E se ne intenderà, se egli stesso sarà 'numero'. Che l'uomo ignori quella superna natura del numero, vale a dire il 'quanto della molteplicità ideale' è cosa assurda, anzi impossibile. 66 67

Così, qualora uno parli di cose buone, una delle due: o si riferisce a quelle che sono tali di per se stesse, ovvero predica il bene come un accidente delle cose; e se intende i beni primordiali, egli si riferisce così alla ipostasi 'prima'; ma se egli parla di cose alle quali il bene viene solo come accidente, deve esistere, allora, una essenza del bene affinché possa fare da accidente altrui: oppure occorre che esista la causa la quale opera in modo ch'esso si trovi anche 'in un altro', vale a dire o il Bene in sé, o uno che abbia generato il bene nel suo proprio essere. 68

Allo stesso modo, anche degli esseri, se uno parli del loro numero — 'dieci', ad esempio — o vorrà significare la 'decade sussistente in se stessa' o, intendendo le cose cui la decade fa da accidente, sarà costretto ad ammettere che la decade stessa, in sé, non è altro che decade. 69

È necessario pertanto, se uno dica che gli esseri sono 'dieci', o che proprio essi siano 'decade' o che esista un'altra 'decade' prima di loro, la quale non sia nient'altro che proprio questo: decade. In generale però si vuol dimostrare che tutto ciò che vien predicato di un altro soggetto o è venuto da un altro ancora in quest'ultimo oppure è proprio la forza operante di lui. 70

71 E se il predicato è tale che non è presente nel soggetto a volte sí a volte no, ma gli è sempre congiunto; se il soggetto è essenza, sarà essenza anche il predicato e, precisamente, non sarà questo soggetto piú essenza di quel che sia il predicato; ma anche a volergli negare l'essenza, comunque, esso appartiene agli esseri ed è ente.

72 E se quella data cosa può essere pensata anche senza il suo atto, questo, nondimeno, le è sempre congiunto, e viene situato posteriormente solo da noi uomini, per un atto successivo di pensiero; ma se la cosa non può essere neppure immaginata senza quel predicato — per esempio: 'uomo' senza 'un' — allora, una delle due: o il predicato non è posteriore alla cosa ma le è coesistente, ovvero esso le è anteriore a che la cosa possa ricevere, per esso, l'esistenza.

Noi però affermiamo la precedenza dell''uno' e del 'numero'.

73 XI. — Intanto, ove mai taluno dica che la 'decade' non è altro che 'tante e tante unità', se costui ammette già che l'unità esiste, perché allora vorrà concedere che una sola unità esiste e dieci unità, invece, mai piú? E perché mai, mi domando, proprio come quell'una ha l'esistenza, non dovrebbero ugualmente averla anche le altre? Certo, non si può proprio accoppiare ad un solo essere — quale che sia — quell'unica unità; perché, in tal caso, 74 ogni altro essere non sarebbe piú 'uno'. Tutt'al contrario, poiché ogni singola delle restanti cose vuol essere una, l'uno è qualcosa di comune; vale a dire, è una realtà unica che viene predicata di molte cose; di essa noi già affermammo, prima del fatto di esser osservata nei molti, la necessità di una propria esistenza indipendente. Pure, se l'unità è in questo determinato essere e poi si fa osservare, di bel nuovo, in un nuovo essere, supponendo che anche questa seconda unità abbia esistenza, allora non quella prima ed unica unità avrà la prerogativa esclusiva dell'esistenza e in tale caso ci verrà fuori una folla di unità.

75 Se, per contro, si riserva l'esistenza unicamente a quella prima unità, questa allora è certo congiunta o a Colui che ha l'essere in più alto grado, o a Colui che è uno nel più alto grado, assolutamente. Intanto, se tale unità è congiunta all'Essere supremo, le rimanenti unità avranno solo il nome in comune con questa prima unità, ma non rientreranno nello stesso ordine; e allora il numero sarà costituito di unità dissimili e si avranno differenze tra unità e unità persino nel loro 'esser-unità'! Ma se tale prima unità è vincolata all'uno supremo, come potrebbe, Lui, ch'è l'Uno supremo, aver bisogno, per essere uno, di questa unità?

76 Certo, se queste due ipotesi risultano impossibili, bisogna necessariamente ammettere l'esistenza di un uno che non sia altro se non l'uno nudo e semplice, tutto chiuso nella solitudine della sua essenza, prima ancora che una qualsiasi cosa sia detta e pensata come una. Se, pertanto, l'uno esiste lassú, indipendentemente da ogni cosa di cui si afferma l'unità, perché mai non potrà pervenire all'esistenza anche un altro uno?

77 E altrettanto si dica di ogni singola unità presa a sé unità multiple — e di tutto ciò che è uno in senso molteplice; se, per contro, la natura genera, per cosí dire, a catena (o, meglio, ha generato, senza soffermarsi sul singolo 'uno' che generò) creando, per cosí esprimerci, un 'uno' che non s'interrompe mai, allora ella, circoscrivendo e arrestandosi bruscamente nel suo processo, genererebbe i numeri minori; se essa invece s'addentra nel movimento (non nell'àmbito delle altre cose ma nei suoi stessi movimenti) allora farebbe esistere i numeri maggiori; e al- 78 lora, con tale procedimento, ella farebbe corrispondere ai singoli numeri i gruppi di esseri e gli esseri singoli; ella sa bene che ove mai mancasse la corrispondenza tra la singola cosa e il numero singolo, o la cosa non esisterebbe affatto oppure sarebbe nata qualche altra cosa fuori della via giusta senza numero e senza ragione.

79 XII. — Ma se si volesse rifiutare l'esistenza sia all'uno sia alla monade, col pretesto che non v'è nessuna unità la quale non sia una determinata unità; e se, invece, si pensasse che l'uno non sia altro che una affezione dell'anima in riferimento a un singolo essere; anzitutto, quando ad uno salti in mente di dire che l'essere è solo un'affezione dell'Anima e che in realtà non c'è essere di sorta, si potrà forse impedirlo? Se poi si sostiene che questo essere urta e batte l'anima e suscita cosí la rappresentazione di sé, c'è da rispondere che noi pure vediamo, d'altra parte, che anche riguardo all'uno l'anima è scossa e ne riceve la rappresentazione.

80 Ancora: questa pretesa affezione o idea dell'anima la vediamo una oppure molteplice. Intanto, qualora diciamo che non è una, noi dalla cosa stessa non possiamo trarre l'uno (poiché confessiamo che non v'è in essa l'uno): di conseguenza, noi possediamo l'uno nell'anima senza ch'esso sia una concreta unità particolare.

81 Ma no — insisteranno — noi possediamo l'uno perché ne desumemmo dalle cose esteriori una certa idea e una certa impronta, e, vorrei dire, un concetto insorgente dalla cosa stessa.

Infatti, coloro che ammettono come un tipo di ciò che essi chiamano 'concetto' i due concetti dei numeri e dell'uno, dovrebbero pure ammettere le corrispondenti esistenze reali, purché qualcosa del genere rientri davvero nell'ordine dell'esistenza; e su tale argomento ce ne sarebbe da 82 dire, a costoro, proprio sul loro punto vulnerabile! Ma, torniamo a noi: se essi dicano che una tal cosa — affezione o idea che sia — è entrata in noi, per cosí dire, solo posteriormente partendo dalle cose (per esempio: il 'questo' e il 'qualcosa' e cosí pure 'folla' e 'festa' ed 'esercito' e 'moltitudine') — poiché, secondo loro, a quel modo che la 'moltitudine', a prescindere dalle cose dette, appunto, molte, non è che un nulla; e come pure è un nulla la festa, a prescindere dai fedeli affluenti e deliziati dei riti sacri; cosí pure, sempre secondo loro, quando noi diciamo uno noi non pen-

siamo affatto l'uno come qualcosa di solitario e di isolato dal resto; ed essi citano tante altre cose del genere: ad esem- 83 pio e 'destro' e l' 'alto' e i loro contrarî; che han da spartire con l'esistenza l'espressione 'a destra' ovvero la circostanza che l'uno sta in piedi o seduto qui e l'altro è lì? E, si capisce, altrettanto si dica dell' 'alto' e del fatto che una cosa ha un certo determinato posto e sta piuttosto in questo dato punto dell'universo che noi chiamiamo 'alto' e che un'altra cosa volge al cosiddetto 'basso'.

Ora, contro siffatta esemplificazione, si vuol dapprima ri- 84 cordare questo: che cioè ognuna delle cose citate ha una sua particolare forma di esistenza la quale certamente non è identica per tutte mancando sia il mutuo rapporto tra di loro, sia il confronto di tutte verso l'Uno. In ogni modo, dobbiamo andare incontro, separatamente, alle obiezioni mosse, ad una ad una.

XIII. — Ebbene, la dottrina che l'idea dell'uno scaturisca 85 dal sustrato (ove s'intende per sustrato l'uomo nella sua sfera sensibile o un altro qualsiasi vivente o persino un sasso) come potrebbe presentarsi ragionevole se per esempio l'uomo apparso è una cosa, e una cosa ben diversa e tutt'altro che identica è l'uno? Non certo anche al 'non-uomo' il nostro pensiero avrebbe mai potuto attribuire l'unità!

Inoltre, come nel caso di 'destro' e simili, il nostro pen- 86 siero pronuncia l'espressione 'qui' non già fondandosi su di uno stimolo inesistente ma vedendo una posizione differente, proprio così anche nel caso nostro, esso vede qualcosa per poter dire 'uno'. Per certo, il pensiero non subisce vane affezioni e non può applicare l'uno al nulla.

Il pensiero, infatti, non afferma l'unità di una cosa per 87 il fatto ch'essa sia sola e non ve ne sia un'altra. Già, anche nell'espressione 'non c'è un'altra cosa' è costretto a dare a quest'altra cosa l'attributo 'uno'. Senza dire, poi, che 'altro' e 'diverso' sono posteriori a 'uno'. Quel pensiero che non si fondasse sull'uno, non saprebbe neppure formulare la parola 'altro' o la parola 'diverso'; anche se

esso dice 'solo' vuol significare 'un solo'; insomma deve far precedere 'uno' a 'solo'.

88 Inoltre, l'enunciante, prima di pronunziarsi sulla unità di un altro, è già 'uno' e pure ciò di cui esso parla è già 'uno' prima che qualche persona parli o pensi di lui. Infatti, o l'enunciante è uno ovvero è più di uno, vale a dire molteplice; e se è molteplice, è necessario che preesista come
89 uno. Del resto, anche se dica 'molteplicità', esso vuol significare 'più di uno'; esso, poi, pensa 'esercito' come molti armati e coordinati in unità; e sebbene una tal cosa sia molteplicità, il pensiero non le permette di presentarsi come molteplicità e persino in questo caso mette invece in evidenza, non so come, o dona addirittura quell'unità che la moltitudine non serba oppure, scorgendo acutamente l'unità che scaturisce dall'ordinamento, raccoglie in unità la natura del molteplice.

90 Mai e poi mai, nel caso dell'esercito, la sua unità risulta bugiarda, né più né meno dell'unità — risultante da molte pietre — che si scorge in una casa. Maggiore, tuttavia, è l'unità in una casa. Ora, se l'unità nel continuo[9] è maggiore, ed è maggiore l'unità nell'indivisibile, questo è dovuto evidentemente al fatto che l'uno è una determinata essenza e sussiste.

91 È inammissibile, infatti, nei 'non-esseri' l''essere in grado maggiore'! Per contro, come, predicando l'essere per ciascuno dei sensibili e predicandolo altresì per gli oggetti dello Spirito, noi applichiamo la categoria in un senso più proprio e ammettiamo il 'più' e il 'più proprio' nell'àmbito degli esseri veri e riconosciamo l'ente preferibilmente nell'essenza (persino sensibile!) piuttosto che negli altri ge-
92 neri, così l'uno presenta un 'più' e un 'più propriamente' e noi ne vediamo la differenza finanche nei sensibili e, davvero in una misura maggiore, negli esseri dello Spirito da

---

9 L'esercito è quantità discreta; la casa è quantità continua; un grado ancora superiore, verso l'unità, è l'indivisibile.

tutti i punti di vista, sicché tutte queste gradazioni vanno riportate senza dubbio ad una unità.

Ma come l'essenza e l'essere son di natura spirituale e non sensibile — sebbene il sensibile partecipi di loro — cosí pure l'uno che si trova nel sensibile vuol essere considerato dal punto di vista della partecipazione e tuttavia è spirituale e il nostro pensiero lo coglie per via di spirito. Cosí il pensiero lo pensa come qualcosa di diverso dal suo punto di partenza ch'esso non vede: dunque, lo conosceva in precedenza. Ma se lo conosceva prima e se una data cosa esistente s'identifica con l'Essere, allora anche quando il pensiero dica che qualche cosa è **una**, riconosce, d'altro canto, l'Uno. (Altrettanto si dica nel caso che il pensiero dica che alcune cose determinate sono 'due' ovvero 'molte'.) 93

Orbene, se non è possibile pensare le cose senza l'unità o il due o altro numero qualunque, come sarà possibile che non esista proprio quello, senza il quale il pensiero e l'espressione sono impossibili? 94

Non è lecito negare l'esistenza di quell'uno, poiché se questo non esistesse, nessun'altra cosa si potrebbe pensare o dire. Anzi, ciò che è universalmente necessario per la genesi di ogni pensiero o parola deve preesistere alla parola e al pensiero, poiché solo cosí si può aderire al loro nascere. Ma se l'uno contribuisce necessariamente alla esistenza di ogni essenza — infatti non c'è nessun essere che non sia uno — l'uno deve esistere prima dell'essere, anzi deve generare l'essere. 95

Ecco perché diciamo 'un essere' e non già prima 'essere' e poi 'uno'; infatti nell'espressione 'essere ed uno' avremmo una molteplicità; al contrario nel termine 'uno' non è contenuto l'essere se l'Uno non lo abbia generato, rassegnandosi alla sua nascita.

Anche il pronome dimostrativo 'questo' non è una vuota espressione, poiché esso dimostra qualcosa che ha esistenza — e la esprime invece del nome di quella cosa — o una qualche essenza o, via, qualunque altra cosa che rientri tra gli esseri; di conseguenza, il 'questo' non allude a qual- 96

cosa di vano né è una affezione della nostra mente fondata sul nulla ma è proprio quella cosa che sta a fondamento né più né meno che se uno dica il nome proprio di quella data cosa.

97 XIV. — Avverso a quanto fu detto circa il 'relativo', è da rispondere, con tutta ragione, che l'uno non è tale da perdere il suo proprio essere per il fatto che l'altro [termine di relazione] subisce qualcosa che quel primo non subisce affatto; l'uno, al contrario, se dovesse decadere dalla sua unità, dovrebbe subire la privazione dell'uno, diviso oramai in due o in più.

98 Pertanto, se una identica massa pur sdoppiandosi, non perisce come massa, è chiaro che oltre al sustrato, v'era in essa, in soprappiù, l'unità, perduta, poi, in séguito al processo di divisione. Ora, ciò che in uno stesso soggetto a volte è presente, a volte s'allontana, come mai non lo riporremo
99 nei vari gradi dell'essere, dove che sia? Esso è — precisiamo — in questi esseri, come accidente. Ma esso esiste in sé e per sé ed ogni volta che appare sia nelle cose sensibili sia nelle cose dello Spirito, esso sta come accidente nelle cose posteriori, invece nelle cose spirituali è in sé e per sé, in virtú del Primo, dal momento che prima esiste l'Uno e poi l'Essere.

100 Ma se alcuno obietti che l''uno' anche allora che gli si addizioni un altro 'uno' non è più 'uno' ma diventa 'due' e tuttavia non subisce nulla, costui ha torto. Poiché non l''uno' divenne 'due' — né quello cui fu addizionato né quello addizionato — ma l'uno e l'altro restano 'uno' come prima; il 'due' viene espresso di loro due insieme; ma, nondimeno, l''uno' vale ancora per l'uno e per l'altro, separatamente, poiché l'uno e l'altro perseverano nella propria unità.

101 Cosí, il 'due' e la diade, per la loro stessa natura, non sono una 'relazione'.

Intanto, se il 'due' si fondasse solo sull'incontro di due unità e l'incontrarsi significasse proprio produrre il 'due', forse 'due' e diade costituirebbero il rapporto a cui

s'è accennato; ma, in realtà, anche nel processo contrario, rispunta di bel nuovo la diade: scisso, cioè, un dato 'uno', nasce il 'due'.

Il 'due' pertanto non è né incontro né scissione (addizione e divisione), perché solo così esso potrebbe essere 'rapporto'. Ma lo stesso ragionamento vale per ogni numero. Poiché se è il 'rapporto' quello che genera una data cosa, è impossibile che il rapporto contrario generi la medesima cosa, tanto da identificare questa data cosa col rapporto in parola. 102

Qual è, dunque, la causa principale del numero? Ecco: una cosa è 'una' per la presenza dell'uno; è 'due' per la presenza della diade; precisamente come una cosa è bianca, per la presenza del bianco, è bella, per la presenza del bello, è giusta, per la presenza del giusto. Altrimenti bisognerebbe stabilire che anche questi valori non esistono e bisognerebbe assegnare, come loro cause, dei rapporti e dire per esempio: il giusto è dovuto a un certo rapporto tra questa e quell'altra cosa; il bello è dovuto ad una nostra determinata disposizione, senza che ci sia nulla, nell'oggetto, che ci disponga in quel determinato modo, e senza che entri una qualche influenza dal di fuori su ciò che appare bello. 103

Ora, se tu vedi qualche cosa che tu dici 'una' in tutti i casi, certo essa è pure e grande e bella; e mille altre cose si potrebbero dire di essa; orbene, a quel modo che esistono in essa grande e grandezza e dolce e amaro e le altre qualità, perché non vi dovrebbe esistere anche l'unità? 104

Poiché, certo, non può darsi che la qualità — ogni qualità, quale che sia — debba esistere, mentre la quantità che si riscontra negli esseri non debba esistere; oppure la quantità *continua* sì e la quantità *discreta* no, per quanto il continuo si avvalga del discreto per misura. Dunque, come una cosa è grande per la presenza della grandezza, così anche è 'una' per la presenza dell'unità, è 'due' per la presenza della diade e così via enumerando. 105

Domandare, poi, in qual modo ne partecipi, fa tutt'uno con la dibattuta *partecipazione delle idee*, in generale; 106

ora però basti dire che la decade si fa riscontrare in un modo allorché inerisce nelle cose discrete, in un modo diverso allorché inerisce nelle cose continue e in un terzo modo diverso nelle potenze che sono 'pluralità di dieci' unificate; 107 aggiungi, poi, ch'essa sale ancora più in alto, nell'àmbito degli esseri dello Spirito; ma, quind'innanzi, lassù, non si lasciano contemplare mai più 'in altri sustrati' ma esistono in sé e per sé, nella loro verità sublime, i numeri! La decade in sé, dico, non una decade che serri un certo gruppo di esseri spirituali.

108 XV. — Terminati ormai questi ragionamenti, rifacciamoci di nuovo al punto iniziale, e affermiamo che l'Essere nel suo complesso, il superno Essere verace, è essere e Spirito e perfetto vivente, ma è pure, a un tempo, tutti i viventi; la sua unità, per vero, anche questo Vivente ch'è l'Universo per via della sua unità, l'ha imitata, come gli riuscí possibile, beninteso, perché la natura di questo universo sensibile è come fuggiasca dall'unità di lassú, dal momento che doveva farsi sensibile.

109 Cosí, quel Vivente dev'esser 'Numero totale'; poiché se non fosse compiuto sarebbe mancante di qualche numero; e se non vi fosse in lui il numero totale dei viventi, non potrebbe essere il Vivente compiuto in tutti i sensi.

110 Dunque, il numero sta prima di ogni vivente, prima ancora del Vivente perfetto.

Naturalmente, l'uomo — e cosí gli altri viventi — dimora nel regno dello Spirito, in virtú del suo essere e in quanto quel mondo dello Spirito è un perfetto Vivente; ed anche l'uomo terrestre, in quanto l'universo è vivente, è parte di esso; cosí ogni singolo vivente, in quanto è tale, è lassú, nel Vivente.

111 Ma in seno allo Spirito, in quanto Spirito, gli Spiriti tutti, presi ad uno ad uno, sono lí presenti come parti; ed anche a costoro si addice un numero. Pertanto, finanche nello Spirito, il numero non è qualcosa di originario; ma siccome è nello Spirito, esso si estende a tutte le forze operanti dello

Spirito e va di pari passo con la giustizia dello spirito, con la saggezza e con le altre virtú, con la scienza e con tutto ciò che lo Spirito possiede per essere realmente Spirito.

(Ma come mai non è 'in un altro' la scienza dello Spirito? Perché lassú s'identificano e coincidono il sapiente, la cosa saputa, la scienza; e cosí pure tutto il resto. Ond'è che ogni cosa, lassú, è qualcosa di originario; e la giustizia, per esempio, non è accidentale nello Spirito, ma solo nell'anima, in quanto anima, è accidentale; poiché queste virtú sono piuttosto in potenza, nell'anima; e sono attuali soltanto allora che l'Anima si volga allo Spirito e gli si unisca.) 112

Successivamente, ecco l'Essere e, in questo, il numero: col suo aiuto, l'Essere genera gli esseri, movendosi con ritmo numerico e facendosi precedere dai numeri prima di chiamare ad esistenza gli esseri, proprio come la sua stessa unità aggancia l'Essere stesso al Primo; i numeri, per contro, agganciano gli altri esseri non piú col Primo; poiché basta che l'Essere gli sia congiunto. 113

Ma l'essere, fattosi ormai numero, aggancia gli esseri a se stesso; si scinde, cioè — non in quanto è uno, ché anzi il suo 'esser-uno' è costante —; e scisso secondo la sua natura in quante parti volle, pose lo sguardo su questo 'quanto' e generò il numero, il quale, pertanto, esisteva già in lui; in realtà, egli si scisse per la virtú del numero e generò tanti esseri quanti ce ne vollero per esaurire il numero. 114

Cosí, punto di origine e fonte di esistenza, per gli esseri, si è il numero, il numero, dico, primordiale e verace. Perciò anche quaggiú, per ogni singola cosa, la nascita va in compagnia dei numeri; tanto che basta assumere un numero diverso e il generante o genera tutt'altra cosa o si riduce a un bel nulla. 115

E sono proprio questi i primi numeri come numeri numerati; ma i numeri che si riscontrano nelle altre cose, godono dell'una e dell'altra proprietà: in quanto derivano dai primi numeri, essi sono numeri numerati; ma in quanto corrispondono semplicemente a loro, essi misurano le altre cose, numerando sia i numeri sia i numerati. 116

Infatti, per via di che cosa essi direbbero 'dieci' se non per i numeri contenuti nel 'dieci'?

117 XVI. — Ora, questi che noi chiamiamo primordiali e veraci numeri 'dove mai — ci si domanderà — volete collocarli e precisamente in quale genere degli esseri? Si crede infatti universalmente ch'essi rientrino nella quantità ed anche voi avete senz'altro fatto menzione della quantità in quel che precede, stimando bene di riporre tra gli esseri, sullo 118 stesso piano del «continuo» anche il «discreto». D'altro canto, venite a dirci novellamente che questi numeri sono i numeri degli esseri primi; e distinguete, d'altronde, altri numeri al di fuori di quelli e li chiamate «numeranti». Orbene, diteci in qual modo regolate tali cose poiché esse hanno in serbo 119 una grave difficoltà. E ancora: l'uno che si riscontra nei sensibili è «quantitativo» ovvero quando l'uno è moltiplicato tante volte è «quantitativo»; quando invece è solo in se stesso, resta semplicemente principio del «quanto» e non è «quantitativo»? E poi, se esso è principio, è dello stesso genere o è qualcosa di diverso dai suoi derivati? Su tutto questo, voi ci dovete dei chiarimenti'.

120 Noi vogliamo rispondere a tali difficoltà esordendo da questo punto: quando, cioè — è bene impostare il ragionamento sui sensibili — quando, dunque, tu, presa una cosa insieme con un'altra, dici 'due', per esempio un cane e un uomo, o anche due uomini o più, e poi pronunci 'dieci' 121 cioè una 'decade' di uomini, questo numero, allora, non è essenza (neppure prendendola com'essa è nei sensibili) ma puro e semplice 'quantitativo'; dividendolo, anzi, in base a 'uno' e facendo questi vari 'uno' parti della decade considerata, tu li fai e li poni come principio di quantità: poiché essi sono, tutti, 'uno dei dieci' e non 'uno in se stesso'. 122 Quando, invece, tu esprimi l'uomo in sé e per sé come un certo numero, per esempio come una diade — vivente + ragionevole — in questo caso non è più unitario il procedimento ma si vuole distinguere: in quanto passi in rassegna e conti, tu ottieni un certo quantitativo, ma in quanto i su-

strati sono due e ognuno di loro è uno, dal momento che l'una e l'altra unità sono un costitutivo necessario dell'essenza di uomo e tuttavia l'unità è in entrambi, tu enunci un numero ben diverso, un numero cioè, essenziale.

E, precisamente, una tal diade non è qualcosa di posteriore né è solo quanto il suo nome esprime unicamente da un punto di vista esteriore alla cosa, ma è proprio ciò che è nella essenza e contiene la natura della cosa. Certo, non lo crei tu il numero, in questo caso, allorché tu passi solo in rassegna via via cose già esistenti di per se stesse e non consistenti nell'atto del tuo numerare. 123

In realtà, qual contributo di essere riceve un uomo per il fatto di venir contato con un altro uomo? Né poi si forma qui una unità sul tipo di quella che è nel coro; ché, anzi, questa decade di uomini può aver esistenza solo in te che conti; ma nei 'dieci' che tu conti semplicemente, poiché essi non sono coordinati in una unità, non si potrebbe a rigore parlare di 'decade', ma il 'dieci' lo formi tu solo, contando; e questo dieci è quantitativo; nel coro, invece, c'è anche qualcosa di esteriore a chi conta e cosí pure nell'esercito. 124

Ma in qual maniera è in te questo numero? Distinguo: il numero che giace nel tuo intimo, anteriore al tuo contare ha tutt'altro comportamento; il numero invece che risulta dal fatto che le cose appaiono dal di fuori rispetto al numero ch'è in te o è attuazione di quegli altri numeri o corrisponde loro, mentre tu contando generi a un tempo il numero e in questa attuazione crei l'esistenza del 'quanto', proprio come, camminando, crei l'esistenza di un dato movimento. 125

Ora, in qual senso si comporta diversamente il primo numero? Ecco: esso è il numero della nostra sostanza; se questa partecipa — come fu detto — del numero e dell'armonia, essa stessa è, d'altro canto, musica e armonia; poiché essa — com'è stato pur detto — non è né corpo né grandezza. Ed è numero, allora, l'Anima, dal momento che questa è proprio una essenza. Cosí, il numero del corpo è 126

'essenza' come lo può essere un corpo; il numero dell'anima è pluralità dell'essenza come lo sono le anime.

127 Tant'è, in generale, per gli esseri dello Spirito: se il vivente di lassú è in se stesso da piú dell'unità — è una triade, ad esempio — questa triade ch'è nel vivente è sostanziale. Per contro, la triade, che non appartiene ancora al vivente ma è in generale triade nell'essere, è principio di sostanza.

128 Se poi tu conti 'vivente' piú 'bello' l'uno e l'altro è 'uno'; tu però generi un numero in te ed attui un 'quanto' e una diade. Se tuttavia applichi il numero 'quattro' alla virtú, allora la tetrade è qualcosa che significa, press'a poco, le parti della virtú unificate; e se applichi la tetrade all'unità — per esempio al sustrato — tu adatti ad essa la tetrade ch'è in te.

129 XVII. — Ma che senso ha il cosiddetto numero infinito? Poiché questi nostri ragionamenti gli fissano un limite! Sicuro, e a ragione, se dev'esserci davvero un numero, poiché 'infinito' contrasta col numero. Perché allora diciamo:
130 'il numero è infinito'? Forse, come parliamo di una 'linea infinita' (noi però diciamo 'linea infinita' non perché essa sia precisamente tale ma perché è sempre dato, in confronto di una massima — per esempio, quella dell'universo — concepirne una ancora piú grande) tant'è pure del numero? Cioè: se si conosce a quanto esso ammonti è sempre dato raddoppiarlo col pensiero senza neppure toccarlo in se stesso; poiché ciò che è, in te solo, pensiero e rappresentazione, come mai potresti congiungerlo agli esseri?

131 O dobbiam dire che tra gli esseri dello Spirito c'è la linea infinita; perché, altrimenti, la linea di lassú avrebbe una lunghezza determinata? Ma se essa non ha una determinata lunghezza esprimentesi in numero, dovrà pure essere infinita! Ecco, l'infinito va forse còlto in una maniera diversa e non nel senso di invarcabile; ma in qual senso non presenta un limite? Ecco, nella ragione formale di 'linea in sé' non entra affatto il concetto di 'limite'.

Che significa, dunque, lassú, 'linea' e dov'è? Ella è certo posteriore al numero, poiché in essa si può già osservare l'unità; cosí, essa si origina da un solo punto e si avvia verso una sola distanza; ma non presenta la misura della distanza sotto una specie quantitativa. 132

Intanto, dov'è questa linea? Unicamente, forse, nel pensiero che fissa, per cosí dire, la sua definizione? No, essa è altresí una cosa concreta, e, tuttavia, di natura spirituale. Poiché tutto si regge in modo da essere a un tempo dotato di Spirito e tuttavia, non so come, una realtà concreta: tant'è pure della superficie e del solido e di tutte le figure, se si vuol sapere il loro 'dove' e il loro 'come'. Non è certo solo il nostro 'io' empirico che pensa le figure. Ne offron peraltro testimonianza sia la figura dell'universo che è anteriore a noi uomini, sia le altre figure naturali che sono tra le cose della natura, le quali dovettero certo esistere, prima dei corpi, nella loro nuda semplicità, lassú, e furono le figure primordiali. 133 134

Lì davvero non sono, queste, 'forme in altri soggetti'; no, ma appartengono a loro stesse e non hanno bisogno di estendersi, poiché tutto quel che si estende appartiene 'ad un altro'. Quindi, l'Essere ha ognora una figura unitaria, ma questa si è distinta o nel Vivente o prima del Vivente. Dico 'si è distinta': non dico che si è ingrandita; ma la singola figura toccò alla singola cosa, in corrispondenza del Vivente, e, precisamente, fu dato ai corpi superni... — per esempio, al fuoco superno, se ti piace, la superna piramide. Perciò ancora questo nostro fuoco ha una gran voglia d'imitarlo, pur essendone incapace per colpa della materia; e cosí, per analogia, gli altri elementi, come usa dire delle cose di quaggiú. 135 136

Ma allora le figure sono nel Vivente in quanto Vivente? Esse sono prima nello Spirito. Certo, esse sono nel Vivente; ora se il Vivente fosse tale da comprendere lo Spirito, esse sarebbero nel Vivente, in modo primordiale; se invece lo Spirito deve corrispondere al suo ordinamento, esse sono prima nello Spirito. Intanto, giacché nel Vivente perfetto 137

138 esistono altresí anime, lo Spirito ha la priorità. Ma — fu detto — 'lo Spirito vede tutto ch'è nel compiuto Vivente'; ora, se vede, è posteriore. Ecco: è possibile che il termine 'vede' sia stato pronunziato nel senso che l'esistenza scatti già nell'atto stesso della visione; poiché lo Spirito veggente non è diverso dal Vivente visto, ma tutto, lí, è unità; inoltre, il pensiero contiene la pura e semplice sfera; il Vivente, invece, la sfera del Vivente.

139 XVIII. — Ma, a dir vero, il numero nel mondo dello Spirito è limitato; noi uomini, invece, ne pensiamo sempre uno superiore a quello proposto e, in tal modo, l'infinito è dovuto a questo nostro contare. Ma lassú non è ammissibile pensare un numero che superi il numero pensato: poiché i numeri esistono, oramai; non fu mai preso e non sarà preso giammai un numero tale da poter essergli aggiunto.

140 Pure, anche lassú, il numero potrebbe essere infinito in quanto esso non è misurato. E da chi lo sarebbe? Intanto, quello che è, è tutto, poiché è senz'altro 'uno' e simultaneo e intero e non recinto da limite alcuno, ma è quello che è proprio in grazia del suo stesso essere. Certo, degli esseri in generale c'è da dire che nessuno è chiuso in limiti; per contro, il limitato e il misurato è ciò che si trova impacciato nel correre verso l'infinità ed ha bisogno di misura; ma quegli esseri superni sono tutti 'misure'; ond'è che son belli tutti senza eccezione.

141 E, infatti, bello è il Vivente come tale: Egli che possiede una vita sublime e non è privo di nessuna forma di vita; Egli che ha, d'altra parte, la Vita senza alcuna mescolanza di morte, nulla, cioè, di mortale, nulla che muore; e neppure la vita del Vivente stesso è languida, anzi, essa è la vita prima e limpidissima che vive nella più schietta chiarità come la prima luce; di questa vita vivon lassú le anime, da essa attingeranno quelle che discendono quaggiú.

142 Egli sa pure per amore di chi svolge la sua vita e verso qual fine la tenda; sa pure donde trae il vivere: poiché la fonte del suo vivere è pur la sua foce. Ma la ra-

gione di tutto il suo essere e lo Spirito universale sovrastano e gli s'associano e se ne stanno con lui, e lo fasciano dei loro colori impreziosendolo e, infondendogli quel senno che vale più della vita stessa, elargiscono bellezza.

Del resto, anche quaggiù, una vita saggia costituisce davvero ciò che è venerabile e bello, sebbene la sua visione sia un po' velata; ma lassù, essa è vista in purezza. In realtà, essa dona al veggente visione e insieme potenza per una vita più ricca e in una tal vita più intensa la forza di vedere e di trasfigurarsi in ciò che si vede. 143

Quaggiù, invero, lo sguardo coglie per lo più cose inanimate ed anche se si volga sui viventi, gli si para davanti il 'non-vivo' ch'è in loro! Così la vita nostra è mescolata sino in fondo. Ma lassù tutto è vivo e di una vita intera e pura; e a voler supporre che tu colga qualche cosa come se non fosse viva, ecco ch'essa pure da sé fa scattare, repente, il raggio e la vita. 144

Chi contempli però l'essere che trascorre nelle cose dello Spirito ed elargisce loro la vita — immobile per ciò che sappia di mutamento — chi contempli la spirituale chiarezza e la sapienza e la scienza ch'è in loro, dovrà ben ridere di tutta questa nostra natura per la sua pretesa di essere! 145

Sgorgando da tale essenza superna, la vita persevera; e lo Spirito è costante; e gli esseri stanno immobili, nell'eternità: nulla scardina l'Essere, non c'è cosa che lo torca o lo smuova semplicemente; non c'è essere, oltre di lui, che lo possa appena toccare: e se ve ne fosse qualcuno gli starebbe al di sotto; e se ci fosse persino qualcosa di contrario, esso sarebbe immune da ogni influenza emanata da tale contrario. (Però, se ci fosse tale contrario non l'avrebbe generato questo nostro essere ma un Altro, prima di lui, che sarebbe poi stato comune ad entrambi ed allora sarebbe stato quell'Altro, l'Essere! Ond'è che in questo senso è giusta l'espressione di Parmenide 'l'Essere è Uno'); esso è immune — dicevamo — da influenza estrinseca non già per la sua solitudine, ma perché è l'Essere. 146 147

A lui solo, infatti, è dato essere di per se stesso. Ora,

come si potrebbe eliminare 'Ciò che trae l'essere da se stesso' o qualsiasi altra delle cose che siano veramente in atto e che derivino da lui? Poiché, fino a quando Egli sia, egli le dota di essere; ma Egli è eterno; dunque, anch'esse lo sono.

148 Ma Egli è così grande in potenza e in bellezza che affascina tutto, e tutto è avviticchiato a lui e sol che tragga appena un'orma di lui e la tragga da lui, è ben contento e soltanto dopo cerca il bene (poichè l'Essere, dal nostro punto di vista, sta prima del Bene); e questo nostro universo mondo vuole vita e senno allo scopo di essere; così pure ogni anima ed ogni spirito vuol essere davvero quello che è.

Ma l'Essere in sé basta a se stesso.

COME PUÒ ESISTERE LA PLURALITÀ DELLE IDEE; IL BENE

Enneade VI, 7 (38)

I. — Allorché Iddio — o un dio — inviò le anime nel mondo del divenire, pose 'occhi lucenti' sul volto della sua creatura e le diede, per ogni singolo senso, un organo diverso, prevedendo che solo così sarebbe assicurata la sua conservazione, vale a dire, purché potesse in precedenza vedere e udire e, avvalendosi del tatto, riuscisse a fuggire una cosa e perseguire un'altra.

Ora, donde Egli derivò tale previsione? Non certo perché prima vi fossero stati altri esseri al mondo, sterminati poi per mancanza di sensazioni, Dio in un secondo momento diede quel corredo di sensi che avrebbe permesso agli uomini ed ai restanti animali di evitare il malanno! 2

Ecco — potrà dire taluno — Dio sapeva che il vivente si sarebbe trovato in caldi e in geli e in tutto l'altro che càpita ai corpi; e, sapendolo, a che non fossero sterminati rapidamente i corpi dei viventi, egli li dotò della facoltà di percezione e degli organi con cui i sensi esercitano la loro attività. 3

Ma, una delle due: o Egli diede solo gli organi alle anime, mentre queste avevano già le varie facoltà di percepire, o diede gli uni e le altre. Intanto, se diede loro altresì le facoltà sensorie, esse non eran dotate di sensibilità, precedentemente, pur essendo anime; se, per contro, ne erano già in possesso, allorché nacquero come anime e, precisamente, nacquero per entrare nel mondo del divenire, allora questo 'entrare nel mondo del divenire' è, per le anime, qualcosa di congenito. 4

5 È contro natura, dunque, il tenersi lontano dal mondo del divenire e dimorare nel regno dello Spirito; ond'esse sono state create appunto per appartenere 'a un altro' e dimorare in balía del male.

— E cosí la provvidenza avrebbe avuto per fine che permanessero in balía del male! Ed è il ragionamento di Dio, 6 questo! E, in generale, dovremmo ammettere in Lui un ragionamento!

Ma quali dovrebbero essere stati i principî dei divini ragionamenti? Poiché, se essi derivano da altri ragionamenti, occorre, in tutti i casi, procedere a uno o a piú principî che precorrano il ragionamento dato. Ora, quali sono questi nuovi principî? O sensibilità o spirito. Ma di sensibilità 7 non ce n'era ancora; dunque, Spirito. Intanto, se i presupposti sono Spirito, il termine conclusivo sarà scienza; scienza — concludo — di qualcosa che non è affatto sensibile. Francamente, se qualcosa trae il suo punto di partenza dall'essere dello spirito per poi approdare ancora a un essere dello spirito, com'è possibile che una tale situazione porti al pen- 8 siero del sensibile? Quindi, non poté sorgere da un ragionamento né la provvidenza per un vivente né la provvidenza per questo nostro universo. Lassú, del resto, non vi è neppure l'ombra del ragionamento; si parla bensí di ragionamento a semplice indicazione del fatto che tutto si svolge come si svolgerebbe nei gradi posteriori in séguito a un ragionamento; e si parla di previsione perché le cose si svolgono come una persona saggia si augurerebbe di prevedere nel campo del futuro.

9 Certamente, nelle cose che si svolgono solamente dopo il ragionamento, il ragionamento è utile appunto perché manca la potenza vera che sta prima di ogni ragionamento; e altrettanto si dica della previsione, appunto perché manca, a chi prevede, quella potenza per cui non avrebbe avuto bisogno di previsione.

10 La previsione, infatti, mira a che non avvenga questo bensí quest'altro, e trepida, vorrei dire, dinanzi a quel che non è 'tale quale' noi lo vogliamo; ma là dove non c'è

altro che 'questo', la previsione non ha più senso. Così pure il ragionamento pone, fronte a fronte, due termini; ma là dove c'è solo uno dei due, a che vale più ragionare?

11 In qual modo, allora, ciò che è solitario e unico e semplice, potrebbe recare in sé, già bell'e squadernata, una serie di determinazioni: 'questo, perché poi non càpiti quest'altro! perché, inoltre, succederebbe questo se non ci fosse quest'altro; e poi questo si dimostrò già utile, in altra occasione, anzi, questo fu proprio la nostra salvezza'? Tali, dunque, le previsioni di Dio; tali i suoi anticipati ragionamenti!

12 Tant'è: siamo tornati proprio a quel che si è detto or ora, al principio: per questo, Dio avrebbe dato sensazioni e facoltà, anche se un tal donativo e il suo stesso modo di elargirlo siano problematici al sommo.

13 Ma se ogni forza operosa di Dio non vuol rimanere incompiuta, se è un vero sacrilegio pensare che una benché minima cosa che riguardi Dio si differenzî appena dall'Intero e dal Tutto, allora, in ogni cosa che gli spetta, dev'esser contenuto il tutto. Così, ciò che rientra, di solito, nel futuro, in Lui rientra nel presente; in verità, nulla è tardivo in lui, ma ciò che lassú è ormai presente, solo più tardi s'affaccia al divenire, 'in un altro'. 14 Ora, se il futuro è già presente, esso vuol esser presente, necessariamente, proprio come un pensiero anticipatamente fermo per l'avvenire, vale a dire nel senso di questa formula: 'Egli non ha bisogno mai di nulla'; o di quest'altra: 'Egli è inesauribile'.

15 Conseguentemente, tutto già fu e fu in eterno e fu nel senso che solo la parola umana, più tardi, disse: 'questo, dopo quest'altro'. Mi spiego: solo se venga esteso e, per così dire, squadernato, esso mostra lassú 'questo dopo quest'altro'; ma finché se ne sta, tutt'insieme, esso è solo 'questo', vale a dire, possiede in sé anche la sua causa.

16 II. — Ond'è che anche da questo nuovo punto di vista si potrebbe nondimeno cogliere la natura dello Spirito; e per quanto noi la scrutiamo più profondamente che ogni altra cosa, noi non vediamo peraltro quanta sia la magnificenza

dello Spirito! In verità, noi ammettiamo che Egli abbia il 'che' ma non che abbia anche il 'perché', o, caso mai l'ammettiamo, glielo diamo 'separato'.

17 Così, noi vediamo un uomo o, se càpita, un occhio, come una statua o come qualcosa di una statua; ma l''è' lassú è 'uomo' ed è anche il 'perché dell'uomo', dal momento che l'uomo superno e così pure il suo occhio dev'esser anche di natura spirituale, vale a dire, un 'perché' — altrimenti essi non esisterebbero affatto se non fossero dei 'perché' —; quaggiú, per contro, come sono separate le parti l'una dall'altra, cosí pure ne è separato il 'perché'.

18 Lassú invece tutto è in uno, sicché coincidono nell'identità la cosa e il 'perché' della cosa. Pure, in tante evenienze, anche quaggiú la cosa e il suo 'perché' s'identificano: ad esempio, l'essenza dell'eclissi. Allora che male c'è che, anche nelle altre cose superne, ogni cosa sia il suo 'perché' e questo 'perché' sia, alla sua volta, l'essenza di ogni

19 cosa? Anzi, è una necessità, questa: e se noi ci studiamo, con questo criterio, di cogliere la quiddità di una cosa, la imbrocchiamo proprio giusta. Mi spiego: 'quello che è' ciascuna cosa, quello è pure il suo 'perché'. Io intendo per ora non già che, per ciascuna cosa, l'idea sia la causa dell'essere (questo è certo vero) ma solo che se tu svolgi ogni singola idea in sé e per sé, tu puoi ben rinvenire in essa il suo 'perché'.

20 Francamente, ciò che è torpido, pur se abbia una mera vitalità, non possiede in tutto e per tutto un 'perché'; ma ciò che è idea ed appartiene allo Spirito da quale altra fonte dovrebbe attingere il suo 'perché'? Se uno risponda: 'dallo Spirito', bene, allora, esso non ne è separato, dal momento che è proprio lui stesso; ora, se lo Spirito esige il possesso di tutto il suo contenuto senza che questo si esaurisca mai, il contenuto dello Spirito non può difettare del suo 'perché'.

21 Lo Spirito, peraltro, possiede già il suo 'perché'; cosí pure ognuno degli esseri che sono in lui; ma, per quel che riguarda gli esseri che sono in lui, Egli stesso è ogni singolo essere del suo contenuto, tanto che questo non ha affatto

bisogno di un 'perché della sua esistenza' ma sorse simultaneamente e serra in sé la ragione del suo esistere. Pure, 22 non essendo nato a casaccio, esso non ha trascurato neppure un tantino di 'perché' ma, possedendolo nella sua interezza, possiede altresí, congiunto con la causa, l'esser-bello. Di conseguenza, anche alle cose che di lui partecipano, esso dà in tal maniera che queste ancora ricevano il 'perché'. E in realtà, 23 come in questo nostro universo costituito di tante cose, tutte queste si intrecciano l'una con l'altra e ciascuna cosa essendo 'tutte le cose' è anche il loro 'perché'; come, in ogni singola cosa, la parte è vista nella sua relazione col tutto, senza che prima nasca questa parte e in un secondo momento quest'altra dopo la prima, ma esse si costituiscono in causante e causato a un tempo, vicendevolmente; cosí occorre che nel mondo superno tutti gli esseri siano, in un piú stretto legame, avvinti ad uno ad uno col tutto e ad uno ad uno con se stessi.

Orbene, se lí regna la 'coesistenza del tutto-insieme' e 24 precisamente di un tutto che non sta a capriccio ma esige che non si disgiunga, allora il causato reca in sé la sua causa e ogni cosa là è proprio cosiffatta da recare in sé la causa, senz'altro, incausatamente. Se dunque la realtà spirituale non ha la causa dell'essere ma è indipendente e isolata dalla causa, essa deve ben avere in se stessa e con se stessa la sua causa.

Cosí, d'altro canto, se lassú non c'è nulla di vano e di 25 superfluo, ma in ogni cosa c'è il 'molteplice', per tutto ciò che esso ha, tu puoi ben dare il 'perché' a volta a volta. Dunque il 'perché' preesisteva e coesisteva, lassú, non come 'perché' ma come 'che': o, meglio, l'uno e l'altro, lí, coincidono.

Invero, quale superfluità di Spirito potrebbe presentare 26 ciascun essere superno, come se il pensiero dello Spirito non fosse lui pure di tal natura da riuscire un suo perfetto germoglio? Allora, se esso è perfetto non c'è neppure da nominare una cosa che gli manchi, e non gli mancherà di sicuro questo 'perché' di cui parliamo. Presente com'è, tu

puoi quindi dire perché è presente; dunque, il 'perché' è contenuto proprio nell'esistenza stessa. Per conseguenza, in ogni atto di pensiero e in ogni attività dello Spirito, ad esempio quella che riguarda l''Uomo', appare in tutta evidenza l'uomo tutto quanto: egli porta con sé tutto il suo essere e, serbando sin dal principio tutto il suo contenuto umano, è già bell'e pronto nella sua interezza. E poi, se non fosse intero ma esigesse una qualche aggiunta al suo essere, l''Uomo' entrerebbe nella sfera di ciò che è generato. Ma l''Uomo' è eterno: di conseguenza è compiuto.

Tuttavia, l''uomo che nasce' è generato;

III. — che male c'è, allora, che si abbia sul suo conto un piano preliminare?

Ecco: egli è conformato già all'Uomo superno, a tal segno che non si può né eliminare né aggiungere nulla; sennonché piani e ragionamenti si fondano solo su supposizioni, poiché il Timeo presupponeva il divenire; e in questo caso han valore il progetto e il ragionamento; ma alludendo, peraltro, a un divenire eterno, egli eliminò la circostanza del 'ragionare'. Poiché nell'eterno è inammissibile il ragionare; questo presupporrebbe davvero che sia stato dimenticato il modo tenuto prima. Inoltre, se le cose fossero riuscite migliori più tardi, prima, allora, non erano belle; ma se esse erano belle, serbano l'identità. Pure, le cose sono belle, solo in compagnia della loro causa; poiché anche ora una cosa è bella, per il fatto che ha proprio tutto. Proprio in questo consiste la forma, nell'aver tutto e nel fatto che domina la materia; la domina, poi, solo se non lascia neppure un punto di essa informe; e lo lascia tale, se gli vien meno un qualche aspetto formale, un occhio, ad esempio, o qualche altra parte: in conclusione, se tu parli per cause, tu esprimi il tutto. Perché occhi? Per il tutto. Perché sopracciglia? Per il tutto. E se pur rispondi: 'a scopo di conservazione', tu significhi così che quel che custodisce l'essenza appartiene proprio al concetto di quell'essere e tale appartenenza, poi, si risolve in un contributo di conservazione.

Cosí, quindi, l'essenza generale esisteva già prima che esi- 31
stesse questo occhio particolare e la causa del suo spuntare sulla nostra fronte è già una parte della essenza umana; cosí, a supporre che questo occhio sia costituito diversamente, esso tuttavia rientrerebbe, cosí com'è, nell'essenza. Tutto, dunque, è destinato l'uno per l'altro: l'essenza intera e perfetta e totale; e l'aver bellezza in unione della causa anzi nel cuore della causa; e l'essenza e la quiddità e il 'perché': tutto coincide nell'unità.

Se dunque l' 'esser dotato di sensibilità' e, propriamente, 32
di quel tipo di sensibilità che noi sperimentiamo, è contenuto nell'idea di Uomo, in forza di una necessità eterna e in virtú di perfezione — mentre lo Spirito ne serba in se stesso, poiché è perfetto, le cause — e in una maniera tale che piú tardi noi uomini ci accorgiamo che è ben giusto che sia cosí (poiché, lassú, la causa è unitaria con l'essere e ne è una indispensabile parte costitutiva), se la nostra 33
istanza non è che anche l'Uomo superno prima fosse puro Spirito e poi invece gli si appioppasse l'elemento sensibile quando fu inviato nel mondo del divenire, come mai allora quell'Uomo superno e spirituale non si piegò lí per lí verso i nostri lidi terreni? Poiché quale altro pregio poteva avere in se stessa la sensibilità se non quello di cogliere il sensibile?

Non è un'assurdità bell'e buona che lassú, nell'Uomo 34
ideale, esista sin dall'eternità, una potenza sensitiva, mentre poi essa si esplicherebbe solo quaggiú, nell'uomo sensibile, cosicché la potenza superna verrebbe a completare il suo atto proprio su questa terra, allorché l'anima cade nel peggio?

IV. — Rifacciamoci allora dall'alto, ancora una volta, per superare questa difficoltà e cerchiamo di cogliere l'Uomo: che cosa sia propriamente in se stesso. Ma, forse, occorre 35
dapprima precisare che cosa mai sia l'uomo di quaggiú; sarebbe bella che, mentre non conosciamo esattamente neppure costui, ci mettessimo già alla ricerca di quello superno,

come se questo lo avessimo in tasca! A taluni, chissà, potrebbe persino sembrare che questo e quello siano lo stesso uomo.

36 Pure, il punto di partenza dell'indagine sia nella seguente domanda: quest'uomo sensibile è una 'forma razionale di anima' diversa da quell'anima che produce proprio quest'uomo e fa in modo ch'egli viva e ragioni, o l'uomo è proprio l'anima cosiffatta? O ancora l'uomo è l'anima che 37 si avvale di questo determinato corpo? Frattanto, finché l'uomo è un animale ragionevole, poiché peraltro 'animale' è ciò che consta di anima e di corpo, questo concetto di uomo non potrà mai coincidere con l'anima. Però, se quel che risulta da 'anima ragionevole più corpo' forma il concetto dell'uomo, come può essere eterna allora la sua esistenza, dal momento che questo concetto di uomo così inteso s'avvera solo allorché corpo ed anima si diano convegno?

38 Un tale concetto, voglio dire, significherebbe unicamente un essere futuro e non quello che intendiamo col termine 'uomo in sé' ma somiglierebbe piuttosto ad una definizione e, precisamente, a una definizione così limitata da non indicarci neppure la quiddità di una cosa. Certo, essa non coglie nemmeno l'idea impegnata nella materia ma indica solo l' 'insieme dei due' che ci sta già dinanzi; se è così, l' 'uomo' non è stato ancora trovato, poiché egli era quello 39 che corrisponde alla forma razionale. Ma se uno dica: 'il concetto vuol essere proprio un «insieme dei due» cioè di forma più materia, come dire «questo in quest'altro»' costui, allora, non si dà pensiero di stabilire quale sia l'essere di ogni singola cosa; occorre, per contro — se non vogliamo dire che è assolutamente necessario, nelle idee che si trovano impegnate nella materia, assodare i concetti anche in unione con la materia — occorre, dunque, cogliere proprio la ragione formale che, per esempio, ha creato l'uomo; occorre, insisto, che la colgano specialmente coloro che accampano la pretesa di definire, caso per caso, la quiddità, allorché presentino in senso vero e proprio le loro definizioni.

Che cosa è dunque l'‘esser-uomo’? vale a dire: che cosa è quello che, inerendo in lui senza esserne ‘separato’, ha prodotto l'uomo? La sua ragione formale è proprio ‘animale ragionevole’ o è solo animale l'‘insieme dei due’, mentre la ragione formale è una realtà che produce l'animale ragionevole? E qual è l'essere della stessa forma razionale? Ecco, ‘animale’ occupa nella definizione il posto di ‘vita razionale’. Cosí, l'uomo è ‘vita razionale’. Vita senz'anima, allora? No, perché l'Anima o deve somministrare la vita razionale — e l'uomo, allora, sarà un'attività dell'anima e non una essenza —; o l'anima dev'esser l'‘uomo’. Intanto, se l'anima razionale dev'esser l'‘uomo’, allorché entri in qualche altro animale, in qual modo l'anima non sarà piú uomo? 40 41

V. — Cosí, l'‘uomo’ vuol essere una ragione formale diversa dall'Anima. Che male c'è che l'uomo sia un ‘insieme di due’, cioè anima che si trova in una determinata ragione formale? (qui ‘ragione formale’ è, per cosí dire, una determinata attività dell'anima, ma l'attività pura e semplice non può esistere senza colui che l'adoperi). 42

Tant'è, del resto, anche delle ragioni formali incluse nei semi, poiché esse né esistono senza l'anima né sono poi anime, senz'altro. Infatti, le ragioni formali creanti non sono prive di anima e non c'è nulla di strano che essenze di tal fatta siano forme razionali. Ora, qual è l'anima la cui attività costituisce la ragione formale che produce l'uomo? La vegetativa? O quella che crea il vivente, la quale è qualcosa di ben piú chiaro e — quel che proprio ci vuole, qui! — piú ricco di vita? 43 44

Pure, l'anima, quale si va descrivendo, la quale entra in una materia corrispondentemente disposta, poiché essa è davvero questa nostra umanità ed accarezza proprio questa sua tendenza, anche senza corpo è ‘uomo’; nel corpo poi, ella configura forme che corrispondono al suo essere e crea una seconda immagine di uomo — estesa sino al punto in cui il corpo la possa accogliere — a quel modo che anche 45

di questa seconda immagine, il pittore saprà, alla sua volta, 46 creare una terza figura umana; e questa immagine serba la forma e le ragioni — o, meglio, i caratteri — gli atteggiamenti, le energie umane: ma tutto è affievolito poiché questa immagine non è l'Uomo primordiale di cui discorriamo!

Figuratevi persino i tipi delle diverse sensazioni, le sensazioni svariate, dico, che ci appariscono tanto chiare mentre, al confronto delle sensazioni preordinate nello Spirito, esse sono più torbide e, per giunta, non sono che ombre!

47 Ma l'Uomo ideale preordinato all'uomo empirico appartiene oramai a una più divina anima dotata di una umanità assai più buona, di una sensibilità più nitida e chiara. Quest'Uomo ebbe presente Platone, nella sua definizione; e l'aggiunta 'anima che si avvale del corpo' vuol significare che l'Anima del verace Uomo troneggia, per così dire, sopra l'anima che si serve direttamente del corpo, mentr'essa, più divina, se ne serve in un senso secondario.

48 Ma quando, ormai, è nato l'uomo sensibile, ecco che l'Anima dell'Uomo gli si accompagna, spirando la sua vita ben più splendente; o, meglio, non l'accompagna, ma vi si aggiunge, ella stessa. Essa non si scardina certo dall'Essere dello Spirito, ma, pur tenendosi avvinta ad Esso, da un capo, tiene pure sospesa, all'altro capo, l'anima dell'Uomo inferiore. E si fonde con questa, ragione con ragione. Ond'è che anche quest'uomo, oscuro com'è, si trasfigura nella chiarezza dell'irraggiamento.

49 VI. — Ora, in qual modo la sensibilità è presente in questa più alta anima? Ecco, la sensibilità si rivolge ai sensibili del mondo superno e corrisponde esattamente ai sensibili di lassù. Gli è per questo, anzi, che l'anima superna avverte, in modo corrispondente, persino l'armonia sensibile; con la sensazione, però, la raccoglie in sé solo questo nostro uomo dotato di sensazione e concorda sino alla sua ultima gradazione quella armonia 'sensibile' di lassù e il fuoco si inquadra esattamente nel fuoco di lassù, di cui quella più alta anima aveva un'avvertenza in un suo modo proporzio-

nato alla natura del fuoco superno. Se, difatti, lassú stanno pure idealmente questi nostri corpi, l'anima ha pure il diritto di averne sensazioni e percezioni; cosí c'è anzitutto l'Uomo superno; poi c'è l'anima cosí atteggiata, capace, cioè, di tali percezioni; quindi, anche quest'uomo postremo — ch'è solo una immagine — possiede, in immagine, le forme razionali; e l'Uomo che si trova nello Spirito contiene in sé il secondo uomo, anteriore a tutti gli uomini. 50 51

Pure, questo primo Uomo irraggia sul secondo e questi, alla sua volta, sul terzo: ma l'ultimo ha pure in sé, non so come, tutti gli altri precedenti non già perché diventi proprio 'quegli uomini' ma perché il suo essere corre parallelo al loro.

Di solito, in noi, c'è uno che agisce conforme all''ultimo uomo'; eppure, gli tocca qualcosa che proviene dall''uomo anteriore' e su quest'ultimo scende addirittura la forza operosa del 'primo Uomo': e cosí l'uomo, a volta a volta, si trasfigura in Colui secondo il quale opera: cosí, davvero, da una parte ognuno di noi possiede tutte e tre queste forme di umanità e, d'altra parte, non le possiede. Però la terza forma di vita — voglio dire il terzo, più alto Uomo — se ne sta del tutto scisso dal corpo; se la seconda vita vuol tenergli dietro — e certo può tenergli dietro, senza staccarsi dai valori superni — là dov'è quella seconda vita c'è ancora, si dice, questa nostra vita terrena. 52

Ma ove mai l'anima s'impossessi di un corpo di bruto, ci si domanda, sorpresi: 'Com'è possibile questo, se essa è forma razionale dell'uomo?' Gli è che l'anima è 'tutto', ma ora agisce in un modo ora in un altro. Cosí, finché resta pura, e prima di venir bruttata, ella vuole l''uomo' ed è 'uomo'. Poiché questo è piú nobile e l'anima crea sempre ciò che è piú nobile; crea, tuttavia, anche dèmoni, che sono un gradino piú in alto che l'uomo e specificamente uguali; e colui che sta piú al di sopra di costei è un piú alto dèmone, o, meglio, è un dio. E, precisamente, il dèmone è una immagine di dio, avviticchiato a dio, come in questa catena di 'uomo ad uomo'; non si chiama, certo, Iddio, quello cui è 53 54

sospeso l'uomo; poiché egli serba quella differenza che hanno, tra di loro, le anime, anche se siano della stessa schiera. Occorre peraltro intendere per dèmoni quella specie particolare di esseri ben dotati di esperienza, nei quali Platone riconosce appunto i dèmoni.

55 Ma allorché persegua la natura ferina ch'essa si scelse, l'anima, pur congiunta con quella del tempo in cui era 'uomo', dà la forma razionale della fiera di lassú, al corpo del bruto; poiché essa la possiede: e questa è una forma inferiore di attività.

VII. — Frattanto, ove mai, corrotta e depravata, plasmi 56 una figura di belva, l'anima non è ciò che dal principio produceva un bove o un cavallo: quindi questa forma razionale del cavallo e il cavallo stesso sono, in tal caso, contro natura. Ecco, contro natura, propriamente, no; ma solo qualcosa d'inferiore; anzi, quell'essere superno, a un suo 57 modo, era anche, sin dai primordî, cavallo o cane; cosí, se ne ha la possibilità, l'anima crea il piú bello, altrimenti fa quel che può, se non altro, perché il creare è, per lei, un comando. Ella somiglia un po' a quegli artisti, i quali pur sapendo creare tante figure, in un secondo momento intraprendono un determinato cómpito: o quello che fu loro ordinato oppure quello che la materia stessa suggerisce con la sua adattabilità.

58 Che male poi c'è che la potenza dell'Anima del Tutto, essendo già forma razionale complessiva, presenti uno schizzo preliminare, prima ancora che da essa si dipartano le varie virtú dell'anima; e che tale schizzo preliminare entri, araldo luminoso, nella materia; e che oramai seguendo tali tracce, l'Anima esecutrice, disarticolando, parte per parte, il bozzetto, vada creando, mentre ogni anima singola si tramuta in ciò che s'appressa, inserendo se stessa in quella data figura, come fa, nella danza, colui che si abbandona al motivo drammatico che gli è stato assegnato?

59 Intanto, per tener dietro al filo dei nostri pensieri, ci siamo lasciati portare sino a questo punto. Ma diverso era

il nostro quesito, in qual senso cioè la sensibilità sia da attribuirsi all'Uomo in sé e in qual modo quel mondo dello Spirito non guardi verso il mondo del divenire; per noi anzi fu chiaro — e il ragionamento ce lo provò — che non già quel mondo volge lo sguardo su questo bensì questo è sospeso a quello e lo imita; che questo uomo ter- 60 restre trae da lui la sua forza e mira a quel mondo superno; che i sensibili di quaggiú sono aggiogati all'uomo di questo mondo e i sensibili di lassú all'uomo di quel mondo; che quei superni sensibili, i quali in un senso tutto speciale abbiamo chiamato cosí, entrano, poiché sono incorporei, in un modo diverso, nella sfera della percezione; che invece questa nostra sensazione è ben più oscura della percezione superna in cui riconoscemmo, sí, una sensazione (poiché era riferita a corpi di natura spirituale) ma ben più chiara; che, infine, 61 proprio e solo per questo, quest'uomo è fornito di sensibilità poiché egli la possiede in un grado attenuato e coglie solo cose inferiori, immagini delle cose superne. In definitiva, queste nostre sensazioni sono pensieri oscuri mentre i pensieri superni sono sensazioni chiare.

VIII. — Tant'è sulla facoltà sensitiva. Ma il 'cavallo come 62 totalità' e ciascuno dei viventi di lassú, perché mai dovrebbero rifiutarsi di rivolgere il loro sguardo sui viventi della terra? Intanto, se quegli trovò il concetto di cavallo affinché nascesse quaggiú un cavallo o un altro animale — come si può ammettere, peraltro, che egli, solo se vuol produrre un cavallo, pensi il cavallo? È evidente, voglio dire, che il 63 concetto di cavallo esisteva di già, dal momento che egli voleva generare proprio un cavallo; quindi non è possibile ch'egli lo pensi solo per produrlo, bensí prima del cavallo che esisterà in séguito, deve esistere, ora, il cavallo non soggetto al divenire.

Se dunque il cavallo esisteva già prima della genera- 64 zione e non fu pensato a che nascesse, allora lo Spirito, che possedeva il cavallo di lassú, lo possedeva in se stesso senza guardare le cose di quaggiú e possedeva questo cavallo e

il resto non già per produrre le cose terrene; anzi, quegli esseri superni esistevano e queste, invece, tennero dietro, per necessità, a quei primi; poiché non è ammissibile che la realtà si arresti sino al limite delle cose superne. Chi mai avrebbe potuto arrestare una forza capace sia di perseverare sia di progredire?

65 Perché, intanto, questi animali devon esser presenti lassú? A che scopo sono nella divinità? Per i viventi razionali, sia pure; ma un cosí enorme branco di irragionevoli che ha di venerando? Tutt'altro! Siamo proprio agli antipodi.

66 Orbene, che questo Uno dello Spirito debba essere pluralità, poiché viene dopo l'Uno assoluto, è cosa evidente; altrimenti, non succederebbe dopo di Lui, ma sarebbe proprio Lui. Ma essendo posteriore a Lui, non potrebbe stare al di sopra di Lui e divenire 'uno' in una misura maggiore; dovrebbe, invece, risultare manchevole dal punto di vista dell'unità; e poiché l'Ottimo è 'uno', lo Spirito doveva essere 'più di uno': la pluralità, infatti, qui consiste nel venir meno.

67 Nessun ostacolo, dunque, a che Egli sia 'diade'. Ma allora sia l'uno che l'altro termine contenuto nella diade non potrebbe mai essere semplicemente 'uno', ma dovrebbe, alla sua volta, essere, a dir poco, 'dualità' ed altrettanto si dica, 68 dal canto loro, di questi nuovi termini: inoltre, in quella diade primordiale vi erano e movimento e stabilità; vi era, poi, lo Spirito e nello Spirito era la vita: Spirito perfetto e 69 perfetta vita. Tale Essere era quindi non Spirito unico ma universale che serra in sé tutti gli spiriti, ad uno ad uno, e si estende sino ad abbracciarli tutti insieme e ce n'è di avanzo; ed Egli viveva non come vive una singola anima ma come vivono le anime tutte insieme, poiché possiede una potenza maggiore di quanto occorre a creare le anime, ad una ad una: ed era il Vivente compiuto in tutti i sensi e non si limitò quindi all'intimo possesso dell''uomo'; poiché, in tal caso, non esisterebbe quaggiú nient'altro che l'uomo.

IX. — Ammettiamolo, via — si concederà —, nell'àmbito degli animali nobili. Ma, d'altro canto, come lasciare nello Spirito delle volgari e stupide bestie? Se queste rivelano della volgarità, evidentemente, gli è proprio per la non-ragione, dal momento che il decoro risiede nell'esserne fornito; e, precisamente, se l'onore sta nell'esser dotato proprio di spirito, il disonore sta nella privazione di esso. Tuttavia, in qual modo un essere sfornito di ragione o di spirito può trovarsi là dov'è Colui nel quale è o dal quale deriva ogni singola cosa? Ora, prima di ciò che vuol esser detto su questo e avverso questo, cerchiamo di capir bene questo punto, che cioè l'uomo di quaggiú non è affatto della stessa specie dell'uomo di lassú; di conseguenza, anche gli altri animali non sono lassú simili a quelli della terra ma vogliono esser concepiti ben piú grandiosamente; senza dire, poi, che lassú di ragionevolezza non c'è neppur l'ombra; qui, se vogliamo, c'è il ragionevole, ma nel mondo superno c'è l'essere anteriore ad ogni ragionamento. Perché allora quaggiú l'uomo solo ragiona e gli altri no? Gli è che, essendo lassú differente il pensare, e nell'Uomo e negli altri Viventi, cosí anche quaggiú si esige una differenziazione quanto al ragionare; poiché pure nei restanti animali si dànno, non so come, molte espressioni degne del pensiero umano. E perché dunque essi non sono ragionevoli nella stessa misura che l'uomo? Ma perché — ribattiamo — anche gli uomini, l'uno con l'altro, non sono ragionevoli in misura uguale? Certo, occorre riflettere a questo che la vita, cosí diffusa — simile a un movimento —, che il pensiero, cosí vasto, non potevano stagnare nello stesso grado: s'imponeva, per contro, una differente gradazione di vite e, parimenti, di pensieri; gradazioni che stanno, in un certo senso, sulla scala della luminosità e della chiarezza e, precisando, la varia vicinanza ai Primi avrebbe costituito un primo tipo di vita e proporzionatamente, un secondo e un terzo tipo di vita.

Proprio per questo, tra i pensieri, alcuni si presentano come dèi, altri poi costituiscono una seconda categoria nella quale rientra quel che quaggiú ha nome ' razionale '; dopo questi,

immediatamente, il cosiddetto 'irrazionale'; lassú, al contrario, anche quel che noi diciamo irragionevole era 'ragione', e l'essere sfornito di spirito era spirito, poiché anche chi pensa un cavallo è spirito e il pensiero 'cavallo' è già spirito.

75 — Frattanto, se si trattasse unicamente di un 'atto di pensiero', nulla di strano che il pensiero come tale, cioè essendo proprio 'atto di pensiero', abbia per suo contenuto una cosa che è priva di pensiero; ma, in realtà, se il pensiero s'identifica con la cosa, in qual modo il pensiero è dotato di spirito mentre la cosa ne è sfornita? In tal caso, infatti, lo Spirito si renderebbe spoglio di spirito!

76 — Ecco, Egli non si fa spoglio di spirito ma 'spirito' particolarmente determinato; poiché è una determinata vita. Mi spiego: come una vita — quale che sia — non desiste mai dall' 'essere vita', cosí anche lo spirito, particolarmente determinato, non desiste dall' 'essere spirito'; del resto, anche lo spirito che corrisponde a un qualsiasi animale non desiste peraltro dall' 'essere spirito di tutte le cose' anche dell'uomo, per esempio, se è proprio vero che lí ogni singola parte — quale che tu prenda — è 'tutto', si capisce, 77 (ma, beninteso, in un senso diverso); poiché, attualmente, lo Spirito è appunto quel singolo e solo in potenza Egli è 'tutto'; noi però cogliamo solo in ogni singolo, quel che è già attuato; e quello che è attuato è l'ultimo gradino: si ricava di qui che dello Spirito, cosí inteso, il 'cavallo' è l'ultimo gradino; e in quanto si soffermò nel suo processo eterno verso una forma di vita sempre piú sminuita, a un dato momento lí spuntò il 'cavallo'; uno spirito diverso, invece, si 78 sofferma a un gradino ancora piú basso. Per certo, svolgendosi, tali potenze dello spirito abbandonano sempre piú qualcosa di loro all'altezza; progrediscono, sí, ma a prezzo di perdite: anzi, nonostante tali continue perdite, attraverso la manchevolezza del vivente che si rivela in séguito a questo venir meno, esse trovan tuttavia sempre dell'altro e l'ag- 79 giungono al vivente: ad esempio, poiché non c'è piú tanto che basti alla vita, spuntano artigli, unghie ricurve o zanne aguzze o corna.

In definitiva, là dove lo Spirito si sprofonda, là pure, in compenso, per virtú della sua intima bastevolezza, riemerge e ritrova in sé, quasi celato, il rimedio salutare per quella mancanza.

X. — Ma com'è concepibile una 'mancanza' nel mondo superno? Corna, a difesa, lassú?! — Ma no, solo a dare un esempio della bastevolezza e della perfezione dell'animale. Certo, come tipo di animale, esso doveva riuscire perfetto; e cosí, perfetto come spirito; e cosí, infine, perfetto come vita: quindi, a supporre una mancanza, c'è da sostituire il rimedio corrispondente. Anzi, la differenziazione è dovuta appunto al criterio: 'questo sostituisce quello', affinché dal complesso si levi, compiuto al sommo, il vivente, e parimenti lo spirito perfetto e la vita piú completa; ivi però il singolo come singolo è ugualmente perfetto. 80

Eppure, se il mondo dello Spirito consta di tante cose, esso vuol essere, d'altro canto, uno; ora è impossibile che esso risulti da 'molti' e questi 'molti' siano poi, tutti quanti, identici: allora essi sarebbero stati una unità sufficiente a se stessa. Pertanto, occorre che tal mondo risulti di cose sempre specificamente diverse — il che vale, del resto, per ogni altro composto — e tali che esse si conservino nella loro singolarità, come altrettante forme e ragioni. 81

Mi spiego: le forme — quella dell'uomo, ad esempio — di quante differenze constano, per quanto poi su tutte loro sovrasti l'unità! Vicendevoli differenze e in meglio e in peggio: occhio e dito; ognuno, però, appartiene all'unico uomo ed è da meno nei confronti del tutto, ma è da piú in quanto è proprio quel che dev'essere; cosí, poi, il concetto di uomo importa 'animale' piú qualche altra cosa che non s'identifica con 'animale'. Anche la virtú è il 'comune' piú il 'particolare' e solo questo totale è bello mentre il comune è indifferente. 82

XI — Si dice tuttavia che anche il cielo non sdegni di ospitare tutti i Viventi — e molti ne appaiono, persino lí —; 83

poiché anche questo universo contiene tutti i viventi. Donde li possiede? — Possiede proprio tutto quanto esiste quaggiú, il mondo superno? Sicuro; tutto ch'è stato creato in virtú d'una forma razionale e secondo una forma. Intanto, se esso contiene fuoco, contiene altresí acqua e contiene, in ogni caso, anche le piante. Ora, come vivono le piante, lassú, e come vive il fuoco e come vive la terra? Certo o tutto questo vive, o tutto, lassú, deve ridursi a un cadavere, a segno che l'universo, proprio lí, non vivrebbe! E poi che vuol dire, in generale, che nel mondo superno anche queste nostre cose abbiano vita? Ora, quanto alle piante, esse s'inseriscono facilmente in questa nostra concezione, poiché anche la pianta terrestre è forma razionale adagiata nella vita. Naturalmente, se la forma razionale della pianta, insita nella materia — la forma, dico, ond'ella è pianta — è una certa determinata vita e una certa determinata anima; se tale forma è qualcosa di unitario, allora o questa è la prima pianta o non lo è e invece prima di essa c'è già la pianta prima da cui anche questa pianta deriva — e, in verità, quella prima pianta è unità, mentre queste sono molteplici e derivan da quell'una, necessariamente —. Se è cosí, allora, quella prima pianta esige una vita ben diffusa e primordiale e di esser proprio questo, cioè 'pianta'; da quella prima, poi, e sulla sua traccia, queste nostre piante traggono la vita di secondo e di terzo grado.

Ma la terra in che senso ha vita? E che è l' 'esser-terra'? E che è la terra superna con la vita che le si attribuisce? — Ecco, prima domandiamoci: qual è questa terra? vale a dire: qual è il suo essere? Naturalmente, anche in questo caso, deve trattarsi di una certa forma e, precisando, di una forma razionale.

Lí, nel caso nella pianta, vive — dicevamo — anche la sua forma razionale di quaggiú. C'è vita, dunque, anche nella 'terra' di quaggiú? Ecco, se noi considerassimo quanto vi sia di piú terrigno al mondo — ch'è pur generato e plasmato nella terra — noi troveremmo certo anche quaggiú il vero essere della terra. Cosí, di fronte ai varî conglomerati

e concrezioni di minerali, al sollevarsi dei monti e alla loro interna formazione, noi dobbiamo pensare senz'altro che tutto questo avviene perché una forma razionale animata crea e configura dal di dentro: e questa si è appunto l'idea creante della terra, somigliante a ciò che negli alberi suol chiamarsi natura vegetativa; ciò che ha nome 'terra' corrisponde al legno dell'albero; e un minerale scheggiato dalla sua roccia si comporta come un ramo d'albero reciso; se invece non subisce la rottura completa ma resta ancora attaccato, somiglia al ramo non reciso di una pianta viva. 89

90 Dopo aver scoperto che l'essenza creatrice della terra dimora in essa come 'vita in forma razionale', potremmo pure di qui trarre facilmente la prova che la terra di lassú ha una sua vita di gran lunga anteriore — una vita di terra tutta permeata di forma razionale —, ch'essa è 'terra in sé', terra primigenia, terra donde deriva la terra del nostro suolo.

91 Ma se anche il fuoco è una forma razionale insita nella materia e cosí pure gli altri elementi e non si accende da se stesso — donde? mi domando: non certo da strofinio come si sarebbe indotti a credere; poiché lo strofinio ha luogo solo quando è già presente il fuoco nell'universo e i corpi che fanno attrito già lo posseggono; né del resto la materia è fuoco potenziale al punto che questo possa appiccarsi da essa — se, dunque, ciò che crea il fuoco, nel senso che gli 92 dà forma, vuol corrispondere ad una forma razionale, che altro esso sarà se non un'anima, che sia capace di creare il fuoco, vale a dire una vita e una forma razionale che sono, l'una e l'altra, una sola e identica cosa? Perciò anche Platone in ciascuno di questi elementi riconosce un'anima esclusivamente sotto questo punto di vista ch'ella crea, ad esempio, proprio il nostro fuoco sensibile.

93 Cosí, anche quel che produce il fuoco quaggiú è una specie di vita ignea, è il fuoco vero e proprio. Di conseguenza, il fuoco ch'è al di là del sensibile, essendo in piú alto grado 'fuoco', entra piú profondamente in seno alla vita: dunque, anche il fuoco come tale è un vivente. E il

medesimo discorso vale altresí per gli altri elementi: sia per l'acqua, sia per l'aria.

94 Perché, intanto, non sono animati pure questi elementi a somiglianza della terra? Ora, che questi ancora si trovino nel vivente universale e che siano parti di questo vivente, è chiaro, penso; eppure in loro non si manifesta una vita (come, del resto, non si manifestava su la terra dove però era dato argomentarla perfino dagli esseri in essa nascenti); tuttavia, anche nel fuoco nascono dei viventi e, piú chiaramente, nell'acqua; parimenti, l'aria compone i suoi viventi.

95 Peraltro, il singolo fuoco, mentre s'accende e si spegne assai rapidamente, sfiora semplicemente l'anima ch'è nel fuoco intero e non si stanzia durevolmente in una massa sí da mostrare l'anima ch'è in esso; tant'è pure dell'aria e dell'acqua; poiché, ove mai questi elementi presentassero una certa qual nativa compattezza, essi potrebbero ben metterla in evidenza; ma, fluidi come devono essere, non mostrano l'anima che portano in sé.

96 Cosí, a un dipresso, è simile, la condizione degli umori che sono in noi, del sangue, per esempio: la carne, voglio dire, e tutto ciò che diventi carne, trae, si crede, la sensazione dal sangue; il sangue, invece, poiché non provoca 97 alcuna sensazione, sembra non averne. Eppure è necessario che anche in esso ci sia sensazione; poiché, anche quando non gli càpiti nulla di violento, esso è sempre pronto a staccarsi dall'anima che gli sta dentro: cosí conviene pensare anche degli altri tre elementi. In realtà, anche quei viventi, i quali constano in prevalenza di aria condensata, 98 godono la immunità dalla sensazione quanto al subirla. Ma come l'aria oltrepassa la luce che si estende e resiste su traiettoria rettilinea, per tutta la propria durata, cosí essa oltrepassa anche l'anima sua, roteando, eppure non l'oltrepassa: tant'è pure degli altri elementi.

99 XII. — Intanto, riprendiamo il discorso per questa via: poiché, voglio dire, noi insegniamo che questo nostro universo esiste, per cosí esprimerci, sul modello dell'universo

dello Spirito, occorre che lí ancora esista, in precedenza, il Vivente universale e ch'Esso sia 'tutti i viventi', dal momento che a lui compete l'essere nella sua compiutezza. Cosí, anche il cielo, lassú, è un vivente e non è pertanto deserto di stelle, poiché proprio queste, quaggiú, hanno il nome di 'cielo' e l''esser-cielo' consiste proprio in questo.

Ma lassú esiste, evidentemente, anche una terra che non è un deserto, anzi è assai piú viva della nostra; e si attesta in essa tutto il complesso di quegli animali che si chiamano quaggiú 'terrestri e legati al suolo' e naturalmente anche le piante che hanno le loro radici nella vita; ma anche il mare è lassú ed ogni onda in un quieto vivente fluire e tutti gli animali acquatici; ed anche l'elemento dell'aria è parte dell'universo superno e cosí gli animali aerei esistono in esso in una vita che corrisponde all'aria stessa. Infatti, in un'aria vivente come potrebbero mancare i viventi, dal momento che ve ne sono senz'altro anche nell'aria di quaggiú? 100 101

Ebbene, in qual modo escluderemo per ogni vivente la necessità di una esistenza superna? Infatti, come ognuna delle grandi parti del mondo è lassú, cosí è, di necessità, anche dei viventi contenuti in loro. Ora, alla disposizione ed all'esistenza del cielo superno deve proporzionarsi la disposizione e l'esistenza superna di tutti i viventi nel cielo; ond'è impossibile che non esistano; altrimenti, anche quelle parti superne non esisterebbero. 102

Chi cerchi, dunque: 'donde, gli animali?' questi cerca: 'donde, il cielo lassú?' Tant'è, allora, cercare, 'donde venga il vivente', vale a dire 'donde la vita e la vita intera, l'Anima intera e il complesso dello Spirito' — quando poi lassú non c'è penuria né disagio, bensí tutto è ricolmo e quasi ferve di vita —. 103

Pure, quel loro scorrere (chiamiamolo cosí) deriva da un'unica fonte non da un certo qual unico soffio di vento o fiotto di calore, ma come se un'unica data qualità abbracci in sé tutte le altre e le conservi come tali: dolcezza con fragranza, sapore di vino e virtú di tutti i succhi, vista di co- 104

lori e tutta l'esperienza del tatto. E vi si addensino pure tutto ciò che l'udito ode e tutte le melodie ed ogni ritmo.

105 XIII. — Né lo Spirito né l'Anima che ne deriva sono qualcosa di semplice, ma tutto ciò è vario proprio in quanto è semplice, vale a dire in quanto è 'non-composto', in quanto è principio, in quanto, insomma, è una forza operante. Certo, l'attività del grado estremo è solitaria, poiché essa qui si ferma; invece, l'attività del primo grado è tutta un blocco.

106 Lo Spirito, pur movendosi, si muove tuttavia allo stesso modo, secondo una uniforme identità, eternamente; identità che tuttavia non si estende ad ogni singola parte ma al tutto, poiché la singola parte, dal canto suo, non è una, ma si divide anch'essa all'infinito. Pure, da qual punto s'inizi questo movimento ed a qual termine ultimo miri, nell'assoluto, sapremmo noi dirlo? E tutto quel che c'è di mezzo tra punto di partenza e punto d'arrivo somiglia forse a una traiettoria lineare o ad un corpo di parti uguali e senza va-
107 rietà? Ma allora che ci sarebbe di straordinario in questo? Se, difatti, lo Spirito non tollerasse nessun cambiamento, se nessuna diversità lo svegliasse al vivere, Egli non sarebbe neppure una forza operosa, poiché un tale stato non diffe-
108 rirebbe in nulla dalla pura inerzia! Ma anche se il suo fosse un movimento di tal genere, non sarebbe vita piena in tutti i sensi ma sarebbe limitata in un senso solo; invece, egli deve vivere in tutto e per tutto e da ogni punto di vista senza avere nulla di morto. Così, egli deve muoversi in ogni direzione, o, meglio, deve già essersi mosso; ma se si movesse in un senso solo, avrebbe solo questo movimento e,
109 allora, o resta lui stesso e non progredisce in nulla o, se progredisce, ci dev'essere un altro che sia costante: insomma, siamo a 'due'; e se questo secondo è identico con quel primo, esso resta sempre uno e non progredisce; ma se è diverso da lui, esso progredisce insieme con questa diversità e produce dall''identico' e dall''altro' un terzo
110 'uno'. Così, generato dall''identico' e dal 'diverso', questo

nuovo essere se ne sta nella sua natura, di essere, cioè, identico e diverso: 'diverso' non in qualche particolare, ma 'diverso' in tutto; poiché anche la sua 'identità' è nell'insieme. Essendo, dunque, in tutto identico e in tutto diverso, non c'è, nessun 'diverso' al mondo che gli possa mancare. Di conseguenza, esso può naturalmente trasformarsi in tutto. Ora se tutti i 'diversi' fossero anteriori a lui, egli sarebbe ormai soggetto alla loro influenza; ma poiché non lo sono, egli li genera tutti o, meglio, è 'tutti'. Quindi, gli esseri non possono esistere, se lo Spirito non esercita la sua forza operosa: ma Egli ha operato le cose l'una dopo l'altra e, vorrei dire, dopo aver vagabondato per ogni plaga, senza peraltro errare fuori di se stesso, poiché il verace Spirito è nato proprio a questo immanente vagabondaggio: ma è nato pure a errare nel cuore degli esseri, mentre le essenze, dal canto loro, partecipano a questa sua nomade corsa. 111 112

Ma Egli resta dappertutto se stesso; ond'è che il suo vagabondaggio è qualcosa di fermo: e gli è toccato un vagabondaggio 'nella pianura della verità' e da essa non sbanda. Ma lo Spirito la occupa e la possiede per lungo e per largo e si fa, per così dire, tutta per sé, un'orbita spaziale in cui muoversi: e qui lo spazio fa tutt'uno con l'essere di cui è spazio. 113

Pure, questa pianura è multiforme sì ch'egli ha buon gioco a percorrerla; ma se essa non fosse varia in ogni punto e perennemente, lo Spirito, appunto per tale mancanza di varietà, si arresterebbe. Ma se si arresta, lo Spirito non pensa; cosicché, se Egli s'è fermato una volta, non ha pensato più; e in tal caso, Egli non esiste neppure. 114

Lo Spirito, dunque, è un atto di pensiero e il suo movimento investe, nel suo complesso, ogni essere; e l'essenza universale è pensiero universale che abbraccia ogni forma di vita ed è sempre, successivamente, qualcosa di nuovo sia perché a Lui si appartengono l''identico' e il 'diverso', sia perché il nuovo spunta perennemente attraverso la distinzione. 115

116 Ma tutto quanto il cammino dello Spirito si snoda attraverso la vita, sempre e ininterrottamente, attraverso i viventi, come a un viandante per le vie della terra, tutto ciò che percorre è terra, anche se la terra presenti le sue differenze. Anche lassú, la vita, che lo Spirito percorre, è sempre la stessa; ma poiché è perennemente nuova, nón è la
117 stessa. Lo Spirito tuttavia serba sempre il medesimo percorso pur attraverso vie non identiche, poiché egli non cambia; e intanto coesistono in lui con i 'diversi' l'inalterabilità e l'identità; poiché ove mai mancasse alle 'altre cose' l'inalterabilità e l'identità, lo Spirito cadrebbe in completo torpore e l''essere in atto' e la stessa forza operante cadrebbero nel nulla.

118 Lo Spirito, peraltro, fa tutt'uno, lui stesso, con le altre cose, ond'Egli è tutto; e, precisamente, se è Lui, è 'tutto'; ma se non è 'tutto', non è piú lui! Se, invece, Egli è tutto — e, precisando, tutto, in quanto è 'tutte le cose' e non c'è nulla che non porti il contributo a 'tutte le cose' — non c'è niente in Lui che non sia diverso affinché, pur essendo diverso, contribuisca anche questo, dal canto suo, al tutto; infatti, se non ci fosse 'alterità' ma solo 'identità', questa sminuirebbe l'essere dello Spirito, in quanto che non offrirebbe, a completamento, la natura particolare del 'diverso'.

119 XIV. — Ma è pur dato, avvalendosi di esempî di natura spirituale, conoscere che cosa sia lo Spirito, com'Egli, cioè, non si appaga di presentarsi quale 'unità' senza essere tuttavia 'diverso'. Quale forma razionale — di pianta o di ani-
120 male — vuoi prendere come esempio? Se questa è semplicemente qualcosa di 'unitario' e non un 'uno multiforme' non sarà neppure forma razionale e ciò che nasce sarà solo materia, poiché in tal caso la forma razionale non diverrebbe 'tutto', mentre, penetrata che sia in ogni punto della materia non tollera che nessun angolo di essa resti identico
121 a un altro. Un volto, ad esempio, non è un'unica massa uniforme ma è sia naso sia occhi, ecc. Cosí, il naso alla sua volta non è uniforme, ma tra una sua parte e l'altra

corre sempre una differenza, se deve essere davvero naso; poiché se fosse semplicemente unitario, esso si ridurrebbe a un puro uncino massiccio.

122 Con un tale procedimento, anche l' 'infinito' rientra nello Spirito, intendendo l'infinito come 'uno-molti', non dico come una massa unitaria ma come una forma razionale in se stessa molteplice, la quale presenta nell'unitaria magnificenza dello Spirito, quasi in abbozzo, altri abbozzi al di dentro e poi configurazioni, pur esse interiori, e poi forze e pensieri; e la distinzione non avviene su di una linea retta 123 ma sempre per rientranze: figuratevi un vivente universale che serri nel suo àmbito altri viventi e poi, di nuovo, in un àmbito più ristretto altri, sino agli impercettibili microzoi, in una diminuzione progressiva di potenza fin là dove, in una forma ormai indivisibile, deve arrestarsi.

124 Pure, una tal divisione, che s'inquadra perfettamente nello Spirito, non riguarda cose confuse l'una con l'altra. Tutt'altro! Poiché esse cospiran tutte in unità, questo è proprio quel che suol chiamarsi 'amore in seno all'universo' — non l'amore di questo nostro universo, poiché questo è solo una immagine, essendo 'amore di cose lontane' —. Ma l'amore verace è che tutto sia 'uno' e non venga giammai scisso. Ed è scisso — fu detto — ciò che è nell'àmbito di questo Cielo!

125 XV. — Chi dunque contempli questa Vita, molteplice e totale e primigenia e unitaria, non avrà caro di dimorare in essa, avendo a vile ogni altra forma di vita? Tenebra, infatti, sono le altre vite di quaggiù: minuscole, poi, e caliginose e volgari; e, impure, contaminano persino quelle che sono pure.

126 Basta che tu fissi in loro lo sguardo ed ecco che non riconosci più neppure le anime pure e nemmeno puoi vivere della loro vita, tutta unita simultaneamente, vita in cui nulla c'è che non viva, e puramente viva, senza male di sorta. I mali, per certo, stanno quaggiù, poiché qui v'è solo un'orma di vita e un'orma di spirito; lassù invece è il

modello ideale che fu detto 'il Boniforme', giacché lo Spirito possiede il bene nelle idee.

127 Mi spiego: il Bene ha una sua propria esistenza; ma lo Spirito è buono, poiché fa consistere la sua vita nella Contemplazione; Egli contempla; ma gli oggetti della sua contemplazione sono pur essi boniformi, ed egli se ne impossessò 128 allorché contemplava la natura del Bene. Ma essi raggiunsero lui non come se già esistessero lassú, ma nel senso che egli già li aveva in sé; poiché Egli è il loro principio e da Lui essi scendono a dimorare in questo Spirito e Questi è colui che li creò, movendo dal Bene. In realtà, non era consentito che lo Spirito, fissando lo sguardo sul Bene, non pensasse nulla, neppure ciò che è nel Bene; poiché cosí egli non avrebbe generato.

129 Pertanto, lo Spirito trae da Lui la potenza di generare e di restar gravido della sua stessa genitura, poiché il Bene offre quel che Egli stesso non aveva. Comunque, dall'unità del Bene, deriva, per lo Spirito, la molteplicità; mi spiego: non essendo lo Spirito in grado di reggere quella potenza che recava in sé, la frantumò e ridusse l'unità a molteplicità, affinché cosí riuscisse a sostenerla a parte a parte. Ora, quel che lo Spirito generò, derivò dalla potenza del Bene e fu 'boniforme' e lo Spirito stesso fu buono in virtú di tali esseri boniformi: fu un Bene multiforme.

130 Perciò si potrebbe paragonarlo ad una sfera vivente dal contenuto multiforme; o si potrebbe immaginare qualcosa di prodigioso 'tutto un volto' luccicante di volti vivi o un complesso di anime pure, convergenti in un identico essere, anime non solo immuni da difetto sí anche nel possesso di tutto ciò che loro spetta e con lo Spirito universale troneggiante alla loro vetta sí che gli spazî rifulgano di luminosità spirituale: con tale rappresentazione, tuttavia, si sta sempre, in un certo senso, al di fuori: un soggetto diverso che guarda un oggetto diverso; occorre invece che l''io' si tramuti in Spirito e renda cosí se stesso 'visione'.

XVI. — Ma non dobbiamo neppure attardarci ognora in questa molteplice bellezza; occorre, invece, valicarla con un balzo verso l'altezza e lasciarsela alle spalle; occorre, partendo non da questo cielo ma dal superno, chiedere con stupore: Chi e in qual maniera l'ha generata? 131

Orbene, ogni idea è una singolarità a sé, anzi, vorrei dire, uno stampo particolare: essendo 'boniforme', essa ha qualcosa di comune che trascorre su tutte e le investe da ogni lato; così, essa ha senz'altro l'essere che si estende su tutte, ma ogni singola idea ha pure il vivente, poiché un fiotto di vita comune s'insinua in tutte, e probabilmente ha anche dell'altro. Frattanto, il principio e la ragione ond'esse sono buone, che sarà mai? 132

Ora, per una ricerca di tal genere sarebbe forse di vantaggio cominciare dalla seguente domanda. Allorché lo Spirito guardava verso il Bene, pensò egli quell'Uno come molteplicità e, sebbene questo fosse uno, egli lo pensò forse molteplice e lo spezzò in sé per la impossibilità di pensarlo tutt'una volta insieme? Intanto, egli non è ancora Spirito, allorché guarda Lui, ma lo guarda in un modo che non è spirituale ancora. Anzi, si dovrebbe dire che egli non lo ha giammai visto propriamente bensí viveva orientato verso di Lui e dipendeva da Lui e si volgeva a Lui; così questo suo movimento raggiunse la pienezza in grazia di quel moto, lassù, e precisamente intorno a lui e riempí lo Spirito ond'esso non fu più semplicemente un movimento ma un movimento saziato e colmo; in séguito, poi, egli divenne 'tutti gli esseri' ed avvertí questo fatto nuovo nella consapevolezza di sé stesso ed eccolo, oramai, Spirito! Ricolmo, acciocché abbia quello che deve contemplare; veggente, a un tempo, di esseri e di luce; poiché egli riceve altresí questa luce da Colui che gli elargí gli esseri. 133 134 135

Perciò è detto: 'Non solo dell'essenza sí anche del fatto che essa sia vista, autore è Lui!' Pure, come il sole, il quale per le cose sensibili è causa sia del fatto che esse sono viste sia del loro divenire, è in certo senso altresí causa del potere visivo — dunque, esso non è né la 136

137 visione né le cose che divengono —, cosí, anche la natura del Bene, la quale è causa dell'essenza e dello Spirito ed è una luce che corrisponde a ciò che lassú è oggetto e soggetto di visione, non è, dal canto suo, né 'gli esseri' né lo Spirito, bensí la loro comune causa e fa in modo che si possa pensare in virtú della sua propria luce che s'irradia sugli esseri e sullo Spirito.

138 Cosí, mentre si riempie, lo Spirito nasce; una volta che sia ricolmo, Egli 'è'; e raggiunge simultaneamente maturità e visione. Ma principio dello Spirito è Colui che sta prima che questi sia riempito; e un diverso, quasi esteriore principio è quello che lo riempie e da cui egli, colmandosi, è, per cosí dire, coniato.

139 XVII. — Intanto, in qual modo questi esseri sono in Lui e Lui stesso è 'questi esseri' dal momento che questi non esistono lí né in Colui che riempí lo Spirito e neppure nello stesso Spirito quando vuol esser riempito? Infatti, allorché
140 non era ancora riempito, egli non li aveva! — Ecco, non è necessario che uno abbia quello che dona; occorre, invece, in cose di questo genere, valutare il donante da piú e la cosa donata da meno del donante: la nascita, negli esseri,
141 avviene a un dipresso cosi: dapprima deve esistere l'essere attuale; i gradi posteriori vogliono essere in potenza ciò che è prima di loro; e il Primo sta al di là di questi gradi secondari e il donante sta al di là di ciò che è donato, poiché vale di piú. Se pertanto c'è qualche cosa anteriore all'attualità, essa sta al di là dell'attualità e quindi
142 anche al di là della vita. Ora, se c'è vita in questo Spirito, il donante ha bensí dato la vita, ma egli è pure piú bello e piú prezioso della vita. Lo Spirito, dunque, ebbe la vita e non ebbe bisogno di un donante multiforme; e la vita fu
143 solo un certo vestigio di Lui non fu la vita di Lui. Orbene, fino a quando volge lo sguardo su Lui, questa vita resta tuttora indeterminata; ma dopo aver guardato lassú, essa si delimita mentre Quegli non ha limite alcuno. Certamente, la vita che ha contemplato qualcosa di unitario si delimita,

per ciò stesso, lì per lì, e acquista confine e limite e forma: e, precisamente, la **forma** sta nell'oggetto **formato**; ma chi **informò** era **informe**; il confine, poi, non è fissato tutt'in giro dal di fuori come a una grandezza; qui invece il confine è tutto proprio di quella superna vita universale — che è molteplice e infinita — e, come se la vita stessa s'irraggiasse da una corrispondente natura, è pur esso vita; vita non 'di questo determinato essere', perché, allora avrebbe già trovato il suo confine come vita dell'individuo. Ma, nondimeno, il confine c'è: e la vita si trova limitata nel fatto che essa appartiene a un determinato 'Uno-Molteplice'. Naturalmente, anche ogni singolo termine di questa molteplicità risulta determinato e, precisamente, è determinato come molteplicità, in conseguenza della **molteplicità** della vita, ed è d'altra parte determinato come **uno** in conseguenza dello stesso confine. Orbene, quest'**uno** dev'esser limitato da un certo aspetto. Quale? Lo Spirito. Poiché una vita determinata è Spirito. E la molteplicità vuol esser determinata pure da una sua prospettiva. Quale? Gli spiriti molteplici. Così, tutte queste cose sono spiriti: il complesso è spirito, e i singoli sono spiriti. Ma lo Spirito universale abbracciando ogni singolo spirito, lo abbraccia forse nella sua singolarità come qualcosa di identico? Così, intanto, non ne abbraccerebbe che uno solo. Ora, se gli spiriti sono numerosi, dev'esserci una differenziazione. Ed ecco affiorare di nuovo la domanda: come può il singolo comportare una differenza? Ecco: proprio in quel suo divenire, nell'assoluto, 'uno', lo Spirito comporta una differenza; poiché il complesso dello Spirito non s'identifica con ogni singolo spirito.

Così, la vita è potenzialità universale in genere; la visione, poi, che di là sorge, è potenzialità di tutte le cose, in concreto: infine, lo Spirito, nato che sia, si rivela proprio come l'insieme delle cose. Egli però troneggia su loro non per cercarvi ma per offrire ad esse un sostegno mentre contempla la forma — in se stessa informe — di ciò che è primordiale.

144 145 146 147

148 Lo Spirito, poi, rispetto all'Anima diviene, nel senso precisato, una luce irraggiata in essa, proprio come l'Uno s'irraggia su lo Spirito; e allorché, poi, questi delimita l'anima, la rende razionale, dandole un riflesso di ciò che Egli pos-
149 siede. Cosí, anche lo Spirito è un riflesso di Lui; ma poiché lo Spirito è forma e si scardina da sé e si fa moltitudine, Quegli resta senza forma e senza idea: poiché solo cosí è creatore di forme. Se Quegli fosse già forma, lo Spirito non sarebbe altro che la sua espressione. Ma occorreva che il Primo non fosse per nulla molteplice; poiché la sua molteplicità sarebbe dipesa cosí da un altro, anteriore, dal canto suo, allo Spirito.

150 XVIII. — Intanto, da qual punto di vista sono 'boniformi' le cose che stanno nello Spirito? Lo sono forse in quanto sono, ad una ad una, forme, o in quanto sono belle o che altro volete? Ora, se tutto quello che deriva dal Bene reca un riflesso e uno stampo che appartiene a Lui o, meglio, deriva da Lui, come ciò che deriva dal fuoco reca un riflesso di fuoco e ciò che deriva dal dolce reca un sentore di dolce, se inoltre da Lui deriva la vita che entra nello Spirito — poiché essa sussiste in virtú della forza operante che emana da Lui —, se infine lo Spirito sussiste in grazia di lui e la bellezza delle idee deriva da quella fonte, allora tutto può presentarsi come boniforme: sia la vita, sia lo Spirito, sia l'idea.

151 Intanto, qual è l'elemento comune alle idee? Poiché non basta, evidentemente, la comune origine da Lui a produrre la mutua identità: in verità, l'elemento comune deve ritrovarsi proprio in loro; e potrebbe finanche darsi che da un medesimo principio nasca il non-identico oppure che un dono elargito ugualmente si faccia diverso in coloro che lo riceveranno; del resto, una cosa è quella che si volge alla primordiale forza operante, una cosa ben diversa è quella che viene elargita in virtú di questa prima forza operante, e una cosa ancora piú diversa è quella che tien dietro a questi gradi.

152 Certo, nulla vieta che la forma del bene rivesta di sé ciascuno di questi gradi, piuttosto però in una diversa mi-

sura. Ora, che cosa è quello ch'essa riveste nella piú alta misura? Intanto, è necessario dapprima contemplar proprio Lui! Domandiamoci: è un bene la vita in quanto la si consideri nel suo contenuto in sé e per sé: la vita semplice e ignuda? No, solo la vita che deriva da Lui! Ma che altro è questo 'derivare da Lui' se non la Vita qui descritta dello Spirito? Insistiamo sulla domanda: che cosa è questa vita qui descritta? Vita del Bene. Ma no, non è vita di Lui; è vita sorgente da Lui.

Comunque, se in quella vita rientri questo dato 'da Lui', se essa è la vita in senso vero e proprio, se inoltre è da dirsi che nulla di men che nobile può derivare da Lui, allora si deve pur dire che tutto, in quanto è vita, è bene e, naturalmente, si deve attribuire tale bontà allo Spirito, a quel vero e primo Spirito; cosí resta chiarito che anche ogni singola idea è buona ed ha la forma del Bene; vale a dire, precisando, ch'ella possiede un certo qual bene: sia esso comune, sia piuttosto distinto per ciascuna; sia in un grado primario, sia ancora in un grado secondario per ciò che tien dietro. Mi spiego: poiché noi abbiamo ben compreso che ogni singola idea reca già nella sua propria essenza qualcosa di buono e che essa proprio per questo era buona — certo, anche la vita non era un bene in sé e per sé, senz'altro, ma solo in quanto veniva riconosciuta come vita vera e in quanto derivava da lui; e cosí pure si dica dello Spirito vero e proprio — allora dev'essere visibile in loro qualcosa d'identico. 153 154 155

Una volta che esistono delle cose diverse, allorché si dia come loro attributo l''identico', nulla vieta che questo sia contenuto nella loro essenza; ma, nondimeno, è sempre dato coglierlo separatamente col pensiero: ad esempio, l''animale' nell'uomo e nel cavallo; e il 'caldo' nell'acqua e nel fuoco: l'uno è visto come genere; l'altro va distinto in due casi: nel fuoco vi sta primariamente, nell'acqua in maniera secondaria. 156

Altrimenti ognuno dei due sarebbe caldo o, in genere, ogni cosa sarebbe detta 'buona' solo per semplice omonimia.

157 È dunque contenuto nell'essenza delle cose, il bene? Ecco, intera, ogni singola cosa è buona; il bene, peraltro, non può limitarsi a una sola prospettiva. Come sarà allora? Come se le idee fossero parti del bene. Ma il Bene è indivisibile! Sí, esso è unitario; però questo essere determinato lo riceve 158 in una determinata maniera. E, in realtà, la primordiale forza operante è un bene; e il confine che la circoscrive è un bene e cosí pure il loro insieme: e, precisando, il primo termine è un bene poiché deriva proprio da Lui, il secondo termine è un bene poiché è ordine emanato da Lui, il terzo termine è bene perché raduna le due ragioni ora dette. Da Lui, dunque, tutto; e nulla è identico: come quando da una stessa persona derivano e voce e passo ed altro: tutto ha una sua propria giustificazione.

159 Ecco, in questo esempio, va bene, perché si tratta di ordine e di variazione sonora; ma lassú a che serve il diverso? Anzi, si potrebbe dire che in questo esempio la completezza entra dal di fuori nella cosa bella, mentre gli elementi sui quali verte l'ordine sono differenti; lassù invece sono buoni in se stessi.

160 Perché, intanto, anche in se stesse sono buone le idee? Non basta credere ch'esse vengono da Lui per far cadere il problema. Certamente bisogna convenire che gli esseri derivati da Lui sono ben degni di onore; ma il ragionamento brama di cogliere in che cosa consiste il loro bene.

161 XIX. — Affideremo dunque alla brama dell'anima tale giudizio e fiduciosi nel sentimento di questa, chiameremo bene ciò che risulta desiderabile a questa ma non cercheremo perché essa vi aspira? Cosí, quanto all'essenza di ogni cosa, noi dobbiamo recare le nostre brave dimostrazioni sull'argomento, mentre dovremmo affidare al desiderio pro- 162 prio il Bene? Ma cosí incapperemmo in molte evidenti assurdità. In primo luogo, anche il bene è una di quelle cose che esige la sua dimostrazione. Inoltre, gli esseri chè desiderano sono tanti e chi ha l'uno chi ha l'altro desiderio; ora che cosa potremo giudicare per via del soggetto deside-

rante? Forse se una cosa è migliore? Ma, senza dubbio, noi non possiamo conoscere il meglio, se non conosciamo ancora il bene.

Vogliamo intanto determinare il bene di ciascun essere col criterio del suo valore? Ma con tale criterio potremo solo tornare sui nostri passi verso la idea e la forma razionale, pur camminando su una strada giusta. Ma, una volta che siamo arrivati a questo punto, che sapremo poi dire allorché cercheremo in che modo queste idee sono buone in se stesse? 163

Mi spiego: nelle cose inferiori, come sembra, noi potremmo ben riconoscere la natura ch'è dotata cosí di bene, per quanto non lo sia in modo genuino; lassú, per contro, noi non la conosciamo a tutta prima col confronto con ciò che è inferiore; ma dove nulla è che sia male e le idee prese in se stesse sono già quanto c'è di meglio, noi resteremo perplessi. 164

Ebbene, la perplessità nasce forse per il fatto che il ragionamento umano va in cerca del 'perché', mentre, essendo lí le cose buone di per se stesse, il 'perché' coincide col 'che'? Del resto, anche se diamo come causa qualche altra cosa, per il semplice fatto che il ragionamento non penetra lassú, la perplessità rimane. Tuttavia noi non dobbiamo desistere: chi sa che camminando per una nuova strada, dove che sia, non ci si affacci un po' di luce! 165

XX. — Cosí, dal momento che noi non prestiamo fede, per ora, ai desideri per stabilire che cosa siano quiddità o qualità, è forse necessario ricorrere ai giudizi ed ai contrasti delle cose, quali 'ordine-disordine', 'simmetria-asimmetria', 'sanità-malattia', 'forma-mancanza di forma', 'esistenza-sterminio' e, in generale, il consistere e lo svanire delle cose? Perché, chi mai potrebbe sollevare il dubbio che il primo membro di ogni singola coppia di contrarî non rientri nella idea del bene? Se è cosí, è necessario porre nel posto destinato al bene, anche le loro cause produttrici. E, per certo, virtú e spirito e vita ed anima (almeno quella 166 167

assennata) rientrano nella idea del bene; e cosí pure tutto quello a cui aspira una vita assennata.

168 Ora — osserverà taluno — perché non dobbiamo fermarci allo Spirito e vedere in esso 'il Bene'?

Infatti, anima e vita sono barlumi di Spirito e a Costui l'anima aspira. Ond'ella aspira, a un tempo, allo Spirito e giudica; giudica che la giustizia è migliore in confronto dell'ingiustizia e che ogni specie di virtú è migliore della specie corrispondente del vizio; e, precisando, le preferenze del giudizio e la scelta della volontà si volgono sui medesimi oggetti.

169 Frattanto, se l'anima aspirasse solamente allo Spirito, occorrerebbe senz'altro una piú ampia discussione, poiché noi dovremmo dimostrare che lo Spirito non è il grado estremo e che mentre allo Spirito non tutti gli esseri aspirano, al Bene, invece, aspirano tutti. Anzi, tra gli esseri che non hanno Spirito, non tutti cercano di possederlo; per contro, quelli che hanno spirito non si fermano già in esso ma in sovrappiú cercano il bene; inoltre, essi cercano lo Spirito per virtú di ragionamento, il bene, invece, lo cercano prima ancora del pensiero.

170 E se gli esseri aspirano alla vita, e ad esistere e ad agire eternamente, lo Spirito è oggetto della loro aspirazione non in quanto Spirito, ma in quanto è Bene, deriva dal Bene e porta al Bene. Cosí è, del resto, anche della vita.

171 XXI. — Qual è dunque quell'elemento unitario che esiste in tutte queste cose e le rende, ad una ad una, buone? Si abbia una buona volta il coraggio di dirlo: lo Spirito e quella sua vita suprema sono 'boniformi'; e si ha il desiderio di questi valori proprio in quanto sono boniformi: li chiamo 'boniformi' poiché la vita è propriamente la forza operante del Bene o, meglio, la forza operante che scaturisce dal Bene e lo Spirito è precisamente questa forza operante ormai

172 fissa nei suoi confini. Lo Spirito e la Vita sono poi in se stessi colmi di splendore e sono perseguiti dall'anima, poiché questa di là deriva e a quei valori tende, dal canto suo, come

a qualcosa di tutto proprio non come a beni; ma poiché sono boniformi, anche per questo, non sono da disprezzarsi. In realtà, ciò che è **tutto proprio**, se non sia bene, rimane certamente 'tutto proprio', ma ognuno lo evita; tant'è vero che altre cose che sono ben lontane e infime sanno ben suscitare il desiderio. Pure, sorge per quei valori un amore veemente non solo ogni volta che essi si presentino proprio come sono, sí anche allorché essi si aggiungono, di quella fonte, qualche altra cosa in più, su quello che sono. Poiché, come nei corpi, pur essendo in loro mescolata la luce, si esige nondimeno una ulteriore luce a che si renda visibile il colore, vale a dire la luce ch'è in loro, cosí anche nelle cose di lassú, per quanto dotate di tanta luce, si esige una novella luce più potente a che esse sia da loro stesse sia da altri vengano viste. 173

XXII. — Cosí, ogni volta che taluno scorga tale luce, allora egli è attratto senz'altro verso quei valori e avido di quella luce che scintilla su loro, se ne allieta; come anche l'amore dei corpi di quaggiú non scatta per la materia che sta a loro fondamento ma solo per la bellezza che in essi prende un aspetto visibile. 174

Certo, ogni essere dello Spirito è quello che è in se stesso; ma diviene desiderabile solo quando il Bene lo colora di sé, quasi versando grazie su le cose superne e istillando le brame di amore in chi sa desiderare. E l'anima quindi, accolta nel suo interno la corrente di lassú, è tutta eccitata e baccheggia ed è colma di stimoli pungenti; e si fa tutta amore. Prima, però, ella non si commuove neppure nei confronti dello Spirito, per bello che sia. Poiché la sua bellezza è inattiva, prima che colga la luce della Bontà; e l'anima, da sé sola, s'abbatte 'riversa' e se ne sta accidiosa verso tutto e tutti e, pur essendo presente lo Spirito, è pigra verso di lui. 175 176

Ma qualora penetri su lei come un fiotto di calore di lassú, ella si rinvigorisce e si desta e si fa davvero alata; anzi, per quanto sia attonita per l'oggetto della sua immediata 177

esperienza d'amore, nondimeno, s'innalza leggiera verso qualcosa di nuovo e di più grande, per virtú di reminiscenza. 178 E sino a quando vi sia qualcosa di più alto dell'oggetto presente, l'anima s'innalza sollevata naturalmente da Colui che le istillò l'amore. E, precisamente, ella si solleva al di sopra dello Spirito ma non può valicare, correndo, il Bene, perché ciò che sta al di là del Bene è solo il nulla.

179 Se, peraltro, l'anima indugia in seno allo Spirito, ella contempla, sí, cose belle e venerabili, ma, a dir vero, non possiede ancora completamente quello che cerca; poiché ella si accosta, allora, per cosí esprimerci, a un volto bello sí ma' incapace di attrarre lo sguardo, perché non splende in esso 180 la grazia che scintilla sulla bellezza. Ond'è che pure su questa terra si deve riconoscere che la bellezza, piuttosto che esser la simmetria è quel che risplende su la simmetria: e qui risiede il suo fascino. Infatti, perché mai in un volto vivente risplende di più il raggio della bellezza, mentre su un volto morto ne resta appena una debole traccia, prima, s'intende, che esso cada nel disfacimento della carne e della sua pro- 181 porzionata compagine? Ma, anche tra le immagini, perché mai sono più belle quelle più ricche di vita anche se le altre siano meglio proporzionate; e perché un uomo, brutto magari ma vivo, è sempre più bello di un uomo che è bello solo in effigie?

182 Gli è che costui è desiderabile in più alto grado; ma è più desiderabile perché ha un'anima; vale a dire, perché ha in più alto grado la forma della Bontà; vale a dire, perché è colorato in certo modo dalla luce del Bene; cosí l'anima tinta di tali colori si desta ed è sollevata in alto e solleva altresí il peso corporeo che porta con sé, al quale imprime nella misura della sua capacità una forma di bene e lo tien desto alla vita.

183 XXIII. — Sí certo: lassú quel che l'anima persegue, quel che appresta luce allo Spirito, quel che, traboccando, scuote persino la sua orma, oh non maravigliamoci che abbia sí prodigiosa potenza e attragga a sé e gridi alto il suo ri-

chiamo da ogni sviamento a che ci si possa riposare nel suo seno! In verità, se da Costui tutto deriva, non c'è proprio nulla più possente di lui e tutto gli è inferiore. E come, ditemi, l'ottimo tra gli esseri non sarebbe il Bene?

E per di più, se la natura del Bene vuol essere pienamente bastevole a se stessa e libera dal bisogno di qualsivoglia altra cosa, quale altra natura all'infuori di questa si potrebbe trovare? La quale, anteriormente alle altre cose era già ciò che era, quando non v'era ombra di male. Ma se il male appare solo più tardi e precisamente tra le cose che non partecipano di questo Bene neppure per un aspetto solo, e stanno così al limite estremo del reale, se sulla via del peggio al di là del male non c'è che il nulla, allora il male è proprio in una posizione di contrasto rispetto a Lui, senza presentare neppure un trapasso intermedio sulla via della contrarietà. 184 185

Il Bene, dunque, non sarà altro che questo contrario; poiché o non c'è proprio nessun Bene o, se è necessario che esista, esso è proprio questo e solo questo. Ma se uno dica che il Bene non esiste, allora non ci sarà neppure il male: di conseguenza, per la scelta umana non vi sarebbero che cose naturalmente indifferenti; ma questo è inammissibile! Per contro, tutto il resto che suol dirsi 'bene' risale a questo Bene; ma Lui non risale a nulla. 186

Ma se Egli è di tal natura, che cosa crea? Ecco, Egli crea lo Spirito, crea la vita e le anime — dal seno dello Spirito — e tutte le altre cose che sono partecipi di ragione o di spirito o di vita. Orbene, quanto a Ciò che è fonte e principio di tutte queste cose, chi saprà dire mai come e quanto sia buono? Ma che cosa crea presentemente? Ecco, anche ora conserva gli esseri superni e fa sì che i pensanti pensino, che i viventi vivano — spirando in loro Spirito, spirando in loro vita — e che gli esseri eventualmente incapaci di vita, esistano semplicemente. 187

XXIV. — Ma per noi uomini qual è la sua azione? Riportandoci ancora alla immagine della luce, vogliamo noi pre- 188

cisare che cosa sia questa luce onde lo Spirito è illuminato e di cui l'anima è partecipe? No, questo, frattanto, lasciamolo a più tardi e discutiamo come conviene, dapprima, sul seguente problema.

189 Il Bene è e vien detto bene per il fatto che per un altro essere è oggetto di desiderio in guisa che, se è oggetto di desiderio per uno, esso è bene per quest'uno, se invece è oggetto di desiderio per tutti, solo allora noi lo chiamiamo bene? Oppure si potrebbe trovare in questa constatazione solo una prova del fatto che esiste un bene, mentre si esige, quanto meno, che di per se stesso l'oggetto del desiderio abbia una tal natura da meritare a buon diritto un appellativo così nobile?

190 Un'altra domanda: gli esseri che aspirano al Bene vi aspirano perché ne ricevono qualcosa o perché lo godono semplicemente? E se ne ricevono 'qualcosa', che cosa è questo 'qualcosa'? Se invece ne godono, semplicemente, perché godono di questo Bene e non di qualche altra cosa? Proprio qui s'inserisce pure il quesito se cioè il Bene si fondi su qualcosa di intrinseco a lui stesso o su qualcosa 191 di esteriore; e così pure l'altro quesito, se cioè il Bene, in genere, si appartenga a un altro o il Bene è buono solo a vantaggio di se stesso. Ecco: quello che è bene non lo è certo a lui stesso, ma a un altro, per forza! Allora, se esso è un bene per un qualche essere, ci sarà invece qualche essere per cui nulla è bene!

192 Pure, non possiamo far cadere l'obiezione che, forse, un critico iracondo solleverebbe: 'Olà, voi, proprio voi, perché mai vi fate belli con le parole e mettete tutto a soqquadro dicendo che la vita è bene, che lo Spirito è bene, anche se 193 il Bene sia al di là di tali valori? Perché, poi, lo Spirito dovrebbe essere un bene? Colui che pensa le idee in se stesse, qual bene mai potrebbe trarne, allorché le contempla ad una ad una? Sì certo; se egli si lasciasse illudere e trovasse in loro la sua gioia, potrebbe forse riconoscere un bene nello Spirito e così pure nella vita che è dolce; ma se egli si trovasse in uno stato senza gioia, perché mai do-

vrebbe riconoscere in loro dei beni? Forse perché egli esiste? E qual vantaggio egli trarrebbe dall'esistenza? O qual differenza ci sarebbe tra l'esistere e il non esistere affatto se non si riponesse la causa di ciò nell'amore di se stesso? In fin dei conti, solo per questo inganno piantato nella natura e per la paura del dissolvimento ha trovato credito la tesi del bene!' 194

XXV. — A dir vero, Platone associando il piacere alla finalità e ammettendo — com'è scritto nel *Filebo* — che il bene non è semplice e non risiede nel solo Spirito, avvertí, forse, questo dubbio; quindi, né si lasciò piegare a riporre il bene nel piacere — e fece benissimo — né credette, d'altro canto, di dover ammettere come bene lo Spirito che è, secondo lui, 'senza piacere', poiché non vide in lui l'elemento di attrazione. Ma, forse, non per questo ma perché pensava che il Bene, recando in sé una natura così nobile, dovesse, di necessità, esser giocondo e che l'oggetto desiderato, per chi lo raggiunga e per chi l'ha già ottenuto, porti in tutti i casi una sua gioia; di qui, due conseguenze: per chi non c'è gioia non c'è neppure bene; se la gioia si ha in colui che desidera, essa non è per il Primo: quindi neppure il bene è in Lui. E non sembri strana la cosa: poiché colui che desidera non va in cerca del primo Bene ma solo del bene di noi uomini; e, in generale, poiché egli appartiene a un altro, il bene gli tocca come qualcosa di diverso da lui, essendo egli manchevole e, forse, composto; ond'è pure che Colui che se ne sta solitario e unico non ha bene di sorta ma è semplicemente Bene in un senso a sé, tanto diverso e tanto piú grande. 195 196 197

Certamente, il Bene vuol esser desiderabile; eppure, non perché è desiderabile, esso è Bene, ma perché è Bene, si fa desiderabile. Ora, domandiamoci: per l'estremo tra gli esseri è bene quello che gli sta prima e in ogni caso l'ordine dell''ascesa' si svolge in modo che ciascun essere ulteriore sia un bene per quello che è al di sotto di lui, purché l''ascesa' non si scardini dalla legge della corrispon- 198 199

denza ma proceda ininterrottamente verso qualcosa di più alto?

200 Ma tale ascesa s'arresterà allora all'ultimo gradino dopo il quale non c'è più da prender nulla su la via dell'altezza; e quest'ultimo gradino è ciò che è primo, ciò che è realmente, ciò che, in senso stretto, deve esistere nel grado supremo, ciò che è, infine, causa dei restanti beni.

201 Mi spiego: per la materia, il bene è la forma — e, difatti, se la materia ne acquistasse coscienza, la vagheggerebbe —; per il corpo, il bene è l'anima, poiché, senza anima, il corpo non potrebbe né esistere né conservarsi; per l'anima, poi, il bene si chiama virtú. Quind'innanzi, sempre più in alto, è bene lo Spirito e, al di sopra di questo, ciò che chiamiamo senz'altro la Natura primordiale.

202 Evidentemente, ognuno di questi gradi di bene crea qualcosa sui termini di cui esso è bene: alcuni termini ricevono ordine e bellezza, altri ricevono, oramai, vita; altri senno e nobiltà di vita; ma per lo Spirito c'è il Bene, addirittura, che noi affermiamo entrare in lui, sia perché esso è forza operante che emana da Lui, sia perché tuttora il Bene dona quel che nella nostra espressione è luce: veramente, che cosa sia propriamente un tal dono, a più tardi.

203 XXVI. — Certo, chi ha il dono di percepire di fronte al Bene, qualora s'appressi a lui, riconosce il Bene e afferma di possederlo. E che diremo se cade vittima di un inganno? Diremo che anche in tal caso deve esistere una qualche somiglianza tale che per essa si è caduti nell'inganno. Ma, se è cosí, sarà bene, per l'ingannato, proprio quell'elemento di somiglianza donde sorse l'inganno; tant'è vero che, quando venga il Bene in persona, l'ingannato si di-
204 stacca da ciò che lo illuse. Inoltre, il desiderio stesso che ogni cosa ha di Lui e quel congiunto travaglio stanno a provare che esiste un qualche bene per ogni cosa al mondo! Certo, le cose inanimate ricevono la loro dotazione di bene da un altro; ma ciò che ha anima trae dal desi-

derio l'inseguimento del bene: proprio così i corpi fatti preda della morte ricevono dai viventi cure e culto, mentre i vivi provvedono personalmente a se stessi.

Pure, che il Bene sia stato realmente raggiunto, si può toccare con mano, allorché qualcosa diventi migliore e non sia più ragione di rimpianto e raggiunga ormai la pienezza del bene e, infine, permanga in esso e non cerchi nient'altro. Perciò, finanche il piacere non basta a se stesso; poiché esso non è amante del 'medesimo'; non è certo il 'medesimo' quello che rinnova il piacere; in realtà, quello di cui si gode è sempre perennemente nuovo. 205

Naturalmente, il bene che si elegge davvero non vuol ridursi al sentimento che è in colui che abbia raggiunto il bene; ond'è che resta a mani vuote colui che scambia questo sentimento per il bene vero, appunto perché costui si limita al semplice sentimento che, del resto, chiunque saprebbe poi trarre dallo stesso bene. Per questo, nessuno si tien pago del semplice sentimento, se non si ha, a un tempo, l'oggetto su cui questo si fonda: per esempio, se tale oggetto è un figlio, la gioia della sua presenza si ha forse quando egli è lontano? E non credo, per conto mio, che quanti trovano il loro bene nella sazietà corporea si tengano soddisfatti del simbolico piacere del mangiare, senza mangiare per davvero; e che una persona dedita ai piaceri d'amore s'appaghi del semplice sentimento, senza congiungersi con la donna bramata o restando del tutto inerte accanto a lei. 206 207

XXVII. — Che è, intanto, quel che tocca ad ogni singolo essere, ond'egli abbia ciò che gli si addice? Una determinata forma — risponderemo. Alla materia, voglio dire, s'addice la forma; all'anima s'addice, come forma, la virtù. Ma questa forma è forse un bene, a colui che l'attinge, per il fatto che gli riesce qualcosa di domestico e il suo stesso desiderio si è vòlto a qualcosa di domestico? No. Persino ciò che gli è simile è certamente qualcosa di domestico, e per quanto egli lo brami e goda del simile, non ha an- 208 209

cora in pugno il suo bene! Ma se noi esprimiamo qualcosa come bene, dobbiamo forse dire che esso non è qualcosa di domestico? No, conviene dire, piuttosto, che il bene esige un apprezzamento mediante qualcosa di più forte e di più valido del 'domestico', qualcosa su cui esso è potenzialmente rivolto. Infatti, essendo questo 'domestico' potenziale rispetto a quello su cui è rivolto, esso ne è bisognoso; quello però di cui il 'domestico' è bisognoso, in quanto è qualcosa di più forte, quello si è proprio il bene, per lui.

210 Ma, tra le cose tutte, la materia è la più bisognosa e solo l'ultima forma è vicina ad essa; poiché le tien subito dietro nella via verso l'alto. Ma se persino questa forma è già di per se stessa e a se stessa un bene, in un grado ben più alto sarà un bene per lei il suo perfezionamento, la sua idea, 'ciò che è più forte di sé' ed è tale in virtù della sua stessa natura anche per la forma, poiché pur essa è creatrice di bontà.

211 Ma perché questa è, per se stessa, bene? Forse perché è più che mai domestica a se stessa? No. Gli è, invece, che essa è una determinata porzione di bene. Perciò pure a coloro che sono puri e buoni in più alto grado, s'addice, in più alto grado, una 'dimestichezza' con se stessi.

212 È certamente assurdo ricercare perché mai una cosa, che è buona, sia buona per sé, quasi che, per raggiungere se stessa, debba scardinarsi dalla sua natura e non appagarsi di sé come bene! Frattanto, solo per ciò che è semplice occorre istituire questa disamina, se cioè, là dove in nessun modo si ammette prima una cosa e poi un'altra, la 'dimestichezza con se stesso' costituisca un 'bene per se stesso'.

213 Ora però, se il nostro ragionamento è lineare, persino questa nostra via dell'ascesa implica il bene poiché questo si trova già in una sua natura, e, precisamente, non è il desiderio quello che crea il bene, ma il desiderio sorge appunto perché il Bene esiste: così, a coloro che posseggono il Bene, tocca qualcosa, vale a dire, la dolcezza che si fonda sul possesso.

Intanto, il problema 'ove mai non lo si esegua con piacere, il bene va sempre scelto?' vuol essere studiato anche in se stesso.

XXVIII. — Ma, per ora, consideriamo soltanto ciò che scaturisce dal nostro ragionamento.

Se, in ogni caso, ciò che si fa accanto a qualcosa come bene, è **forma**, se alla materia tocca, come forma, il bene, vorrebbe allora la materia — a supporre che le spetti proprio il volere — tramutarsi unicamente in forma? Intanto, se è così, essa vorrà proprio perire; invece, ogni cosa cerca di procurarsi il bene! Ma, forse, essa va cercando non già di esser **materia** ma di **essere**, semplicemente; e, se ottiene questo, la sua volontà non mirerà che a far gètto della sua cattiveria. 214 215

Intanto, come può il male aver desiderio del bene? Ecco, noi non abbiamo affatto collocato la materia nell'àmbito delle cose che han desiderio; tutt'al contrario, se questa nostra parola attribuì sensibilità alla materia, non fece altro che una semplice supposizione, se pur sia ammesso attribuire sensibilità alla materia conservandola tuttavia nella sua natura! Comunque, noi ammettiamo che la forma sopraggiunge, simile a un sogno di bontà, nella materia, e questa entra così in un più nobile ordinamento. 216

Veramente, che la materia sia proprio il male, è cosa ormai pacifica; ma se essa è qualcosa d'altro — la malizia, ad esempio — e se supponiamo che il suo essere ne acquisti coscienza, forse che ancora il suo istinto a qualcosa di più alto costituirà il suo bene? Ecco: non è la malizia colei che fa la scelta ma ciò che è vittima della malizia. Se invece il suo essere e il male s'identificano, in qual modo questa vittima può scegliere il bene? Intanto, se il male avesse acquistato coscienza del suo essere, potrebbe forse essere soddisfatto di se stesso? E in quale maniera si renderà soddisfatto ciò che è insoddisfatto? Poiché, certo, noi non riponemmo il bene nell' 'appropriato'. Tant'è, su questo. Intanto, se il bene è, in tutti i casi, **forma**, se 217 218

quanto piú si sale tanto piú si ha forma — l'anima, infatti, è forma piú di quanto lo sia la forma corporea; nell'anima, poi, una parte è da piú e un'altra parte è ancora da piú; cosí pure lo Spirito è forma piú di quanto lo sia l'anima — 219 il Bene, allora, confina con l'antitesi dell'anima e, vorrei dire, con ciò che si purifica e si dispoglia; il Bene spetta ad ogni cosa secondo il potere di questa; ma la suprema Bontà spetta a chi abbia deposto tutto ciò che sappia di materia.

220 Cosí, naturalmente, l'essenza del Bene evade da ogni materia o, meglio, in nessun modo e in nessun senso le si fa vicino e trova invece l'alta meta della sua fuga in una natura informe donde scaturisce la forma primordiale. Ma di questo, piú tardi.

221 XXIX. — Intanto, se al bene non tenesse dietro il piacere e vi fosse invece, prima del piacere, qualcosa onde scaturisca persino il piacere, perché mai esso non dovrebbe riuscire accetto? Gli è che riconoscendolo accetto, noi lo rendiamo già 'piacere'. Ma se esso vuol esistere, è mai possibile che, nonostante la sua presenza, riesca sgradito? Se cosí fosse, allora, l'essere che possiede il bene, per quanto sia dotato di sensibilità, mentre il Bene è lí presente, 222 non ne avrà conoscenza! Ecco: che cosa vieta che lo si conosca persino e che tuttavia non si resti emozionati come in séguito al possesso di Lui? La qual cosa, anzi, tocca proprio a chi è piú saggio e, preferibilmente, a chi non ha bisogno di nulla. Perciò anche il Primo non conosce emozione, non solo perché è semplice, sí anche perché solo il possesso di cosa bramata reca dolcezza.

223 Eppure, anche questo punto risulterà evidente, quando ci saremo sbarazzati di tutto l'altro che avanza ed avremo 224 respinto quel martellante discorso. Ed è questa la difficoltà ch'esso pone in campo: 'Qual vantaggio può godere chi abbia fior di senno nella sua parte di bene, dal momento ch'egli non è colpito affatto allorché ascolti tali cose, poiché non possiede nessuna intelligenza di loro ma o ascolta solo parole, passivamente, o interpreta ciascuna di esse in tut-

t'altro senso o va cercando qualcosa di sensibile e ripone il bene nelle ricchezze o in cose di tal fatta?'

A costui è da rispondere che quando disprezza tali valori, egli acconsente a porre, di per se stesso, un bene, ma dubitando ove mai si trovi, adatta tali cose alla rappresentazione ch'è in lui. Poiché non si può dire 'non questo' allorché si sia del tutto inesperti e ignari di 'questo'. E, forse, così si ha finanche il presagio di 'Ciò che è al di sopra dello Spirito'. 225

Ma, inoltre, ove mai questo nostro avversario si ostini a ignorare il Bene o il suo vicino, per quanto ci vada a sbattere contro, voglia prendere come punto di partenza i suoi contrarî per arrivare alla sua nozione. Oppure egli non vorrà considerare come male la mancanza di pensiero; per quanto ognuno preferisce pensare e va fiero di sé allorché pensa. Del resto, finanche le sensazioni provano questo, poiché vorrebbero essere una forma di conoscenza. In verità, se lo Spirito è valore e bellezza; se il primo Spirito è supremo valore e somma bellezza, quale idea mai uno dovrà farsi — se pur ci riesca — del Genitore e Padre di Costui? 226

Pure, il nostro avversario, mentre tiene a vile l'essere e il vivere, rende una testimonianza che è in contrasto con lui stesso e con tutti i suoi sentimenti. Ma se taluno mal sopporta quel vivere cui è mescolata la morte, costui disdegna una vita di tal genere e non già la vita verace. 227

XXX. — Intanto, se si debba mescolare il piacere al bene: se il vivere non sia perfetto senza tale unione, per quanto uno contempli le cose divine e soprattutto il loro principio: tutto questo conviene che noi lo consideriamo in questo momento, avvincendoci, senza riserva, alla Bontà. 228

Così, credere che il Bene consti dello Spirito, visto come sustrato, e dell'affezione dell'anima — affezione che nasce dal pensare —, non significa affatto stabilire che l'insieme di Spirito e di anima sia l'ultimo fine e il Bene in sé; significa, invece, soltanto questo: che lo Spirito sa pure essere Bontà e che noi godiamo del possesso dello Spirito. 229

230 Questa, così, potrebbe essere una opinione sul Bene. Ma in contrasto con questa, ce n'è una seconda, la quale mescola con lo Spirito il piacere come qualcosa d'unitario che si genera dai due e pone questo quale sustrato in modo che noi, possedendo o anche contemplando uno Spirito così mescolato, avremmo il Bene; poiché ciò che è deserto e solo non potrebbe né nascere né essere scelto come bene.

231 Ordunque, in qual modo Spirito e piacere potrebbero mescolarsi in una unitaria ed omogenea natura? Certo, che il piacere corporeo sia, a giudizio di tutti, incapace di mescolarsi allo spirito, è senz'altro chiaro a chicchessia; ma non vengano fuori neppure tutte quelle irragionevoli gioie

232 dell'anima! Piuttosto, dal momento che ad ogni forza operante o disposizione o vita vuol tener dietro e quasi accompagnarsi loro una specie di aureola tutt'intorno diffusa — tale che per colpa di essa, a volte, si presenta l'ostacolo al corso naturale della vita e vi si mescola qualcosa di contrario il quale non consente a che la vita appartenga a se stessa mentre, altre volte, l'atto tien dietro alla vita in purezza e sincerità e la vita si atteggia in tutta la sua splendida lietezza —, perciò gli uomini, facendo assegnamento su tale stato ch'è gradevole e desiderabile al sommo, van dicendo che lo Spirito è mescolato al piacere; gli è che non

233 dispongono di una espressione appropriata, e si comportano come quando usano, per metafora, quelle altre espressioni a noi così care: queste ad esempio: 'inebriato di nettare' o 'a mensa e a banchetto' o 'sorrise poi il Padre' —: di simili espressioni i poeti ne creano a non finire! —.

234 Per certo, esistono, lassù, il 'realmente gradevole' e l''amabile in sommo grado' e l''intensamente desiderabile': non si tratta di 'cosa che divenga' o che sia in movimento ma di una causalità la quale riversa i suoi colori, la sua luce, la sua lietezza su quei valori superni.

235 Perciò Egli aggiunge altresì la verità al suo miscuglio e introduce, anteriormente a questo, un Moderatore; così — sono parole platoniche — la simmetria e la bellezza nel miscuglio partono di là per giungere al bello.

Per concludere, solo in questo senso anche noi uomini abbiamo la nostra brava parte in seno a la Bontà; ma ciò che per noi è veramente oggetto di brama in un senso ben diverso si è 'l'io a se stesso!' nel senso cioè di far risalire il nostro 'io' a quanto v'è di più nobile in lui, vale a dire alla proporzione, alla bellezza, alla forma ben congegnata, alla vita chiara, spirituale e bella. 236

XXXI. — Intanto, poiché tutte le cose vennero abbellite in grazia di Colui che precedette, ed acquistarono luce, da un canto lo Spirito trasse lo splendore della operosa forza spirituale e lo irraggiò sulla natura, dall'altro l'anima trasse la potenza per vivere, mentre una vita più diffusa penetrò in essa. 237

Pertanto, lo Spirito si sollevò lassú e vi perseverò, pago di stare intorno a Lui; ma anche l'anima che fu capace di tanto si rivolse in alto ed appena lo riconobbe e lo mirò, si compiacque della visione e, sino al limite in cui le fu dato di contemplare, fu côlta da stupore. Vide, per cosí dire, in uno stato di sbigottimento e fu consapevole di recare in sé qualcosa di Lui; e in tale atteggiamento cadde in ismanie come quegli innamorati che, commossi alla immagine dell'amato, bramano di vedere proprio la persona ch'è oggetto di tanto amore. 238

Pure, come su questa terra colui che ama si configura a somiglianza dell'amato e rende il corpo più grazioso che può e porta l'anima alla rassomiglianza, poiché si studia a tutto potere di non restare da meno dell'amato in saggezza e in ogni altra virtú — altrimenti egli riuscirebbe spregevole agli occhi di un virtuoso amante; e tale è colui che sa congiungersi, nell'amore! —; cosí, anche l'anima è innamorata di Lui, giacché proprio da Lui sin dai primordî ella fu mossa ad amare; anzi, l'anima facile all'amore non s'attarda nei ricordi che sorgono dalle bellezze di quaggiú, ma, possedendo l'amore anche se ignora di possederlo, cerca perennemente, e, vogliosa d'essere tratta a Lui, nutre disprezzo per le bellezze terrene; e se pur guarda le cose 239 240 241

belle di questo universo, ne diffida appunto perché le vede immerse nella carne e nei corpi e contaminate dalla presente dimora e spezzettate in grandezze e non come il bello in sé — ché, in tal caso, esse non si sarebbero arrischiate, cosí come sono, a impaludarsi nel brago corporeo e insozzarsi e svanire! —; ma quando veda come le bellezze terrene passano scorrendo, allora riconosce oramai completamente che quell'aureola che le precingeva esse la traggono da ben altra fonte.

242 In séguito, l'anima s'affretta lassú, essendo capace oramai di scoprire proprio Colui che ama, e non se ne stacca prima di averlo fatto suo, tranne che alcuno, non so come, glielo strappi, quel suo amore! Lí, certo, ella vede tutto ch'è bello e vero e si rinvigorisce ancora piú, giacché si colma della vita dell'essere; e, divenuta pur essa un essere reale, acquista realmente senno, ed essendogli oramai d'accanto ha il sentimento di colui che va cercando da gran tempo.

243 XXXII. — Dov'è allora il Creatore di cosí grande bellezza e di cosí prodigiosa vita; e dov'è il Genitore dell'Essere? Vedi tu la bellezza in tutte quelle idee che sono cosí varie? Quivi è bello indugiare. Solo chi dimora nel Bello sa guardare donde derivano queste idee e da chi traggono
244 la loro bellezza. Ma quel Principio non vuol essere affatto una di queste idee; poiché allora sarebbe qualcosa di loro; sarebbe una loro parte. Cosí, Egli non è neppure una certa determinata forma o una potenza singolare e nemmeno tutte quante le forze che sorsero e si trovan tuttora quassú; Egli, per contro, vuol essere al di sopra di tutte le potenze e al di sopra di tutte le forme.

245 Principio, poi, è ciò che non ha forma: non ciò che ha bisogno di forma ma ciò da cui deriva ogni forma spirituale. Mi spiego: ciò che diviene, se deve proprio avverarsi, doveva nascere già come qualcosa di determinato ed avere una sua particolar forma; invece, ciò che nessuno creò, chi mai potrebbe crearlo? Costui, dunque, non è 'nessuno' de-

gli esseri eppure è 'tutti gli esseri': nessuno, poiché gli esseri gli sono posteriori; tutti, poiché essi derivano da Lui.

Ora, giacché può creare tutti gli esseri, quale grandezza Egli avrà? Ecco: Egli sarà infinito; ma se è infinito, non ha nessuna grandezza; e, certo, solo nelle cose estreme c'è grandezza; e allora, se Egli deve creare tale grandezza, non deve averla dal canto suo. Inoltre, la grandezza dell'essenza non è quantitativa; ed anche qualche altra cosa (l'Anima), dopo di lui, possiede la grandezza. Ma la grandezza di Lui significa solo che nulla è più possente di Lui e nulla gli può stare alla pari; infatti, in qual punto del suo contenuto potrebbe eguagliarsi a Lui qualche cosa, se questa non ha nulla d'identico a Lui? Cosí anche quel suo durare 'per l'eternità' e diffondersi 'in tutte le cose' non gli dànno misura e neppure non-misura; poiché come vi potrebbe essere una misura delle altre cose? Pertanto, Egli non è, meno che mai, figura. In verità, se v'è qualcosa di bramato di cui tu non puoi cogliere né figura né forma, si tratterà sempre di quel supremo oggetto di brama e di affascinante amore! E in questo caso l'Eros è immensurabile; tant'è vero che anche sulla terra l'Eros non conosce limiti, poiché non li conosce neppure l'oggetto amato; anzi l'Eros del Bene è infinito a tal punto che anche la sua bellezza è di tutt'altra specie ed è Bellezza che trascende ogni altra bellezza. Domanderete: se Egli non è un essere, di quale bellezza andate parlando? Eppure dev'essere affascinante Colui che è il Genitore della bellezza. Cosí, potenza di ogni cosa bella, Egli è il fiore che adorna ogni bellezza; poiché non solo genera il bello ma lo fa più bello in grazia della profusione di bellezza che sgorga da Lui; ond'Egli è principio di bellezza e termine di bellezza. Essendo principio di bellezza, Egli rende bello ciò di cui è principio, e, precisando, crea il bello non già in una forma, ma crea informe finanche il suo nato e solo in un senso diverso lo fa entrare in una forma; mi spiego: ciò che è solo questo bello concreto, vuol significare quella che suol dirsi 'forma in un altro'; ma

246 247 248 249 250

questa forma, in sé e per sé, è amorfa. In definitiva, solo l'oggetto che partecipa della bellezza è configurato in una forma e non la bellezza stessa.

251 XXXIII. — Perciò, appena si pronunzi la parola 'bellezza', occorre sempre più prescindere da una forma bell'e determinata; e non raffigurartela dinanzi allo sguardo se non vuoi cadere, dal bello reale, a ciò che ha solo il nome di bello per una oscura partecipazione.

252 Pure, l'Idea, se è veramente idea, anche se sia priva di figura e per quanto tu la vada spogliando di ogni forma — per esempio, anche di quella forma ch'è nella ragione formale, onde noi affermiamo che l'una cosa differisce dall'altra così come differiscono l'una dall'altra, pur essendo entrambe belle, giustizia e saggezza — è sempre qualcosa di bello.

253 Quando pensa qualcosa di particolare, lo Spirito viene a diminuirsi, anche se colga a un tempo tutti gli esseri che si trovano in seno al mondo spirituale: e precisamente se li coglie ad uno ad uno, egli possiede solo un'unica forma spirituale; se li coglie tutti insieme Egli possiede, per così dire, una specie di forma svariata e si trova tuttora in uno stato di bisogno: è necessario, voglio dire, ch'Egli contempli Ciò che è al di sopra del suo contenuto, il 'compiutamente bello' ch'è vario e non-vario a un tempo, Quello cui aspira l'Anima, che non sa dire perché ha nostalgia di così grande Essere; la ragione, però, afferma che questo è ciò che è realmente, dal momento che proprio in ciò che è del tutto spoglio di forma si trova la realtà più alta e più affascinante.

254 Perciò, quale che sia ciò che tu additi all'anima, facendolo risalire a una forma, l'anima cerca sempre, al di sopra di questo, qualcosa di ulteriore che gli diede la forma. Così, la ragione afferma che chi ha forma e la forma stessa e l'idea sono, in ogni caso, soggetti a misura, vale a dire che non esauriscono la realtà universale né sono bastevoli a loro stessi né sono il 'bello in sé e per sé': per contro, anche

255 questa bellezza ideale è mescolata. Ora, se queste cose belle

possono essere misurate, la Realtà vera o Ciò che trascende il bello si rifiuta di esser misurato; ma se è così, si rifiuta pure di esser chiusa in una forma e di essere forma ideale. Di conseguenza, Colui che è primordialmente ed è Primo è informe; e la Bellezza, in questo primo grado, è essenza di spirituale bontà.

Ma ne fa pure testimonianza quel che càpita agli amanti: sino a che l'amante s'attarda in ciò che reca in sé il sensibile, costui non ama ancora; ma quando, da quella figura sensibile, egli abbia generato nel suo intimo, nella sua anima indivisibile, una impronta non sensibile, allora nasce l'amore. Pure, l'amante cerca di vedere la creatura amata per irrorarne l'amore che appassisce. 256

Ma se giunge a capire che urge trapassare a ciò che è sempre più spoglio di forma, l'amante potrà aspirare a Lui addirittura; infatti ciò che egli sentì sin dal principio non era che Eros, nato dal fievole barlume di una luce possente. Così la forma si è proprio il barlume dell'Informe; certo è che costui genera la forma e non è la forma che genera l'Informe; e genera, costui, allorché la materia gli si appressa. Ma la materia è più lontana che mai, per necessità, giacché persino delle intime forme, essa, di per sé, non ne ha neppur una. 257

Se dunque termine di amore non è la materia bensì quel che venne configurato mediante la forma; se la forma nella materia deriva dall'anima; se l'anima è tanto più affascinante quanto più è forma; se lo Spirito è forma più di quanto lo sia l'anima ed è vieppiù affascinante; per tutto questo occorre tenere ben fermo che la primordiale natura del Bello è informe. 258

XXXIV. -- E non dobbiamo stupirci più se Colui che provoca le brame tremende abbia saputo tenersi completamente libero persino dalla forma spirituale; anche l'anima, del resto, allorché abbia concepito un intenso amore per Lui, depone ogni forma che abbia, pure quella di natura tutta spirituale che eventualmente sia in essa. In realtà, chi pos- 259 260

siede qualche altro interesse ed applica ad esso la sua attività, non sa più vedere, non sa più andare a genio nel Bene. L'anima, anzi, non deve trovar proprio niente altro sui suoi passi: né male né — figuratevi! — bene, se vuole davvero accogliere, sola, Lui solo!

261 Allorché poi l'anima abbia la buona ventura di raggiungerlo, quando Egli venga ad essa, o, meglio, riveli, semplicemente, la sua presenza, allorché ella stessa abbia distolto la faccia dalle cose presenti e si disponga ad essere tanto bella quanto sia possibile e raggiunga persino la rassomiglianza — che siano, poi, tale preparazione ed ornamento è 262 ben chiaro, non so come, a coloro che si preparano — ecco che l'anima scorge in sé Colui che è apparso di repente, poiché tra l'Anima e il Dio non c'è più nulla, né essi sono più due, oramai, ma sono, l'una e l'Altro, una cosa sola: certo, tu non riusciresti a distinguerli mai più, finché Egli è presente; per farvene una idea, pensate pure agli amanti 263 ed amati di quaggiú, nella loro brama di fusione! Né, del resto, l'anima avverte più il suo corpo, di dimorare, cioè, in esso; né esprime se stessa come qualche altra cosa, non come uomo, non come animale, non come essere, non come tutto! In verità, riuscirebbe capricciosa una visione — quale che sia — di tali oggetti; e inoltre non ha più né tempo né voglia per tali cose, l'anima; ma voltasi a rintracciarlo, lo incontra già presente e guarda Lui invece di sé; e non può neppure permettersi questo lusso: di vedere, cioè, sotto qual 264 veste essa stessa lo guardi! Allora sí che per tutto l'oro del mondo, ella non vorrebbe cambiare, a petto a Lui, neppure se uno le consegnasse il cielo intero, conscia, ora, che non c'è più nient'altro che sia migliore e sia 'bene' in più alto grado; poiché ella non può volare più in alto; e tutto il resto, per sublime che sia, significherebbe, per lei, una discesa.

265 Ond'è che l'anima solo allora possiede il retto giudizio e la conoscenza che Quegli è l'oggetto della sua brama e può stabilire che nulla è più potente di Lui. Certo, non vi è inganno, lassú; o dove mai ella potrebbe incontrare il 'vero' in modo più vero?

Ora, ciò ch'ella dice è Lui stesso e la sua parola è tardiva; e anche se tace, ella parla e, nel sentimento della sua beatitudine, non mente ch'è beata; poiché non dice questo mentre il corpo vibra nel piacere ma poiché è ritornata ad essere quello che era un tempo quando fu davvero beata. 266

Frattanto, anche tutto il resto di cui prima si dilettava — primato o potenza o ricchezza o bellezza o sapere — tutto questo ella lo guarda con superiorità e lo dice, mentre non lo direbbe se non avesse incontrato qualcosa ch'è più forte di tutto questo; né poi teme che le càpiti qualcosa, dal momento che sta con Lui o lo guarda, semplicemente; ma se pure il restante mondo che la cinge venisse sterminato, tanto di guadagnato; anzi ella lo vuole a che sia unicamente presso di Lui; così grande è il benessere a cui è pervenuta! 267

XXXV. — Pure, in questo momento, l'Anima è atteggiata in modo tale da avere a vile finanche il pensare — che in altri tempi aveva così caro — poiché il pensare implica già una sorta di movimento; ma una tale anima non vuole più muoversi; tant'è vero che, pur divenuta, in se stessa, Spirito, non contempla — lo riconosce lei stessa — Colui ch'ella vede. appunto perché s'è come spiritualizzata ed è entrata nella sfera dello Spirito; anzi, appena entrata proprio nello Spirito e standogli intorno in un primo momento, sì, pensa ancora l'intelligibile; ma appena abbia visto Lui, il dio, ella lascia cadere oramai tutto, come uno che, entrato in un palazzo variamente adorno o semplicemente bello, contempli dentro, ad uno ad uno, gli ornati e ne resti stupito, già prima di vedere il padrone della casa; ma, visto che l'abbia, tutto preso d'ammirazione per una cosa che non è bella alla maniera delle statue ma è ben degna di una visione vera e propria, allora, egli fa gètto di quelle cose, e può quind'innanzi affisarsi in Lui solo; di poi, guardando e non distogliendo lo sguardo, egli per la continuità della visione non può vedere mai più una visione esteriore, ma mescola la sua pro- 268 269 270

pria visione con l'oggetto di essa a tal segno che in lui ciò che prima fu oggetto visto s'è tramutato oramai in visione, mentre dimentica tutti gli altri spettacoli. E, forse, si serberebbe di più l'analogia nell'esempio di poco fa, se non fosse *un uomo* colui che attende il visitatore, il quale andava osservando il palazzo, ma *un dio* e, precisamente, questi non apparisse per virtú di visione ma si limitasse appena a riempire l'anima del contemplante.

Lo Spirito, sí, possiede, da un canto, la facoltà di pensare (e con questa scruta il suo contenuto), dall'altro, quella facoltà con cui guarda ciò che è al di là di lui, con un atto intuitivo e recettivo (e con questa, egli dapprima *vede*, semplicemente, e, in ultimo, mentre vede, conquista, a un tempo, lo Spirito e si presenta come unità); cosí quella prima facoltà è la visione di uno Spirito nella saggezza, questa seconda facoltà è Spirito nell'amore. Mi spiego meglio: allorché lo Spirito, fattosi dissennato, giace 'ebbro di nettare', allora diviene *amante*, poiché è tutto steso nel benessere dovuto alla sazietà; e per lui essere ebbro di cosí nobile ebbrezza vale di più che la sua venerabile santità. Ma quello Spirito superno *vede* forse frammentariamente le cose, ora l'una e una seconda volta un'altra? No; ma solo la nostra esposizione, a scopo d'insegnamento, tira fuori queste visioni successive; in realtà, Quegli possiede perennemente il suo pensare e possiede altresí il non-pensare, vale a dire quel *vedere*, in tutt'altro senso, Lui. Precisiamo: mentre lo *vede*, lo Spirito acquista la sua genitura e si fa conscio del fatto che questi esseri nascono e ineriscono in lui; e si suol dire ch'egli *pensa*, allorché *vede* questi esseri; l'Uno, per contro, egli lo *vede* già con quel semplice potere con cui ancora si trattiene alle porte del pensiero.

L'Anima, invece, solo confondendo, per cosí dire, e facendo svanire lo spirito ch'è fermo in essa, riesce a vedere; o meglio, il suo spirito *vede* per primo; e la visione penetra in essa, e spirito e visione diventano una cosa sola; ma il Bene è diffuso su loro due, si inserisce nel convegno di entrambi, pervade e porta i due ad unità: cosí sta librato

su di loro ed elargisce un beatifico sentimento ed una visione; egli li solleva così in alto che essi né sono in un luogo né si trovano in qualcosa di diverso: luogo ed alterità, nei quali 'una cosa è sempre, naturalmente, in un'altra'; poiché neppure Lui è in qualche punto; per contro, il luogo dello Spirito è in lui; ma Egli non è 'in un altro'. Perciò, neppure l'anima si muove, in questo momento, poiché non si muove neppure Lui; così, essa non ha neppure la vita, poiché Quegli non ha nessuna vita, ma è al di sopra della vita; l'anima non è neppure Spirito, poiché non pensa, dal momento che deve assimilarsi a Lui; l'anima non pensa il Bene, poiché neppure il Bene pēnsa. 277

XXXVI. — Così, il resto è chiaro; ma anche su l'ultimo punto, qualche cosa l'abbiamo pur detta; nondimeno, è bene parlarne anche ora, in breve; e se prima partimmo dalla visione, ora però procediamo per via di ragionamenti. Mi spiego: quanto al Bene, sia la conoscenza sia il contatto sono quanto c'è di più grande al mondo; onde fu detto che questo è 'il supremo insegnamento', intendendosi qui per 'insegnamento' non già il vedere Lui ma qualcosa che si deve imparare di Lui, precedentemente. Ora, ci ammaestrano le analogie e le astrazioni, e poi le conoscenze di ciò che da Lui deriva e certi gradi dell'ascesa; ci fan da guide verso di lui le purificazioni, le virtù, il perfezionamento morale, l'accedere nel mondo dello Spirito e il serbare in esso dimora, il sedere come convitati alla mensa superna; chiunque divenga a un tempo spettatore e spettacolo — vale a dire tale ch'egli veda se stesso e gli altri esseri dello Spirito — e divenga, così, 'essenza' e Spirito e Vivente compiuto, non è in grado di guardare mai più Lui come qualcosa di esteriore; ma se è divenuto ciò, costui è già vicino al Bene; e ciò che viene immediatamente dopo è già Lui, Lui che è vicino oramai, scintillando nell'universo dello Spirito. Proprio allora costui lascia da parte ogni insegnamento; e finché, condotto come un bimbo e stando sul piedistallo della bellezza, si trova veramente in 278 279 280 281

seno a questa, fino a questo punto, dico, egli pensa; ma se è divelto, per così dire, dalla stessa ondata dello Spirito ed è sollevato nel sublime dal gonfiarsi dell'onda, egli vede repente e non vede il 'come', ma la visione riempie i suoi occhi di luce e non fa vedere null'altro che attraversi la luce perché, invece, proprio la luce era già la sua visione.
282 Poiché in Lui non ci sono da un canto l'oggetto visto e dall'altro la sua luce, da un canto lo Spirito pensante e dall'altro il suo oggetto pensato; no, ma c'è uno splendore che genera tali cose per i momenti successivi e non vuol saperne che essi siano solo accanto a Lui; in se stesso però Egli è unicamente splendore generante Spirito, uno splendore che non estingue neppure una favilla di sé nell'atto del generare, ma persevera in se stesso; e lo Spirito nasce, appunto perché Egli è come l'abbiamo descritto. In verità, se questa Realtà non fosse come l'abbiamo descritta, lo Spirito non verrebbe all'esistenza.

283 XXXVII. — Ora, quelli che, ragionando, gli attribuiscono pensiero, gli negano tuttavia il pensiero delle cose inferiori e di quelle derivate da Lui (a dir vero, persino questo suona strano, a detta di alcuni, ch'Egli cioè non sappia le altre cose). Comunque, costoro non avendo trovato altro che valesse più del pensiero, ammisero che, per
284 Lui, il pensiero fosse 'pensiero di sé', come se Egli dovesse poi risultare più venerabile in grazia del pensiero, e come se il pensare valesse di più di ciò che Egli è in se stesso e come se non fosse proprio Lui, piuttosto, a dare pregio al pensiero! Francamente, su che cosa egli dovrà fondare il suo valore, sul pensiero o su Lui stesso? Sul pensiero? Niente valore, per Lui, allora, o un valore inferiore. Su Lui stesso? Allora Egli prima del pensiero è già compiuto e non va compiendosi per virtù di pensiero.

285 Se, per contro, Egli esige il pensiero, poiché è atto e non potenza, c'è da rispondere, distinguendo: se Egli è essenza eternamente pensante ed essi lo chiamano 'atto' sotto questo profilo, allora esprimono tuttavia due cose di lui

— l'essere e il pensiero — e ne fanno un 'non-semplice' ma gli aggiungono qualcosa di diverso, come per gli occhi il vedere attuale significa un'aggiunta anche se essi vedono ininterrottamente; se invece, essi lo dicono 'attuale' poiché è atto e, precisamente, pensiero, allora, appunto perché è pensiero non deve pensare, proprio come il movimento non può muoversi. 286

— Che cosa? Non riconoscete anche voi stessi che l'essere superno è essenza ed atto? — Sì, ma noi riconosciamo che questo è 'molteplicità' e, a un tempo, 'alterità', laddove il Primo è semplice; solo a chi deriva da un altro, noi assegniamo il pensare e il ricercare, per così esprimermi, la propria essenza, e il proprio 'io' e il proprio creatore; e mentre esso gli si volge nella visione e lo riconosce, è ben giusto che ormai si presenti quale Spirito; invece, Ciò che non è divenuto né possiede qualcosa che lo preceda ma ha sempre e solo 'quello che è', quale ragione di pensare avrà mai? 287

Perciò poi a buon diritto Platone afferma ch'Egli è 'al di sopra dello Spirito'. Mi spiego: uno Spirito non pensante è un non-spirito, poiché chi possiede per natura il pensare, se non esegue tale atto, è non-spirito; se uno, per contro, non ha nessuna briga di questo genere, che senso ha addossargli prima una briga per poi dargli come predicato la 'privazione di essa', per il fatto che non la esegue? Tanto vale che uno dica che Egli è 'non-medico'! 288

Pure, niente faccende per Lui, poiché a Lui non s'addice affatto aver faccende! In verità, Egli basta di per se stesso e non ha affatto bisogno di cercare al di là di se stesso, appunto perché è al di sopra di tutte le cose. Infatti, Egli basta a sé e agli altri, essendo in se stesso quello che è. 289

XXXVIII. — Ma Egli non è neppure l''è'; poiché non ha affatto bisogno neppure di questo 'è'; del resto, anche l'espressione 'è buono' non è valida per Lui ma solo per ciò che ammette l''è'; ma anche qui questo 'è' vale non 290

già nel senso in cui una cosa è predicata di un'altra ma solo nel senso che indica 'ciò che è'; e quando diciamo di Lui 'il Bene', noi usiamo tale espressione non come se glielo attribuissimo come predicato, vale a dire come qualcosa che gli appartiene, ma come qualcosa che è Lui stesso.

Inoltre, poiché noi non vogliamo dire di Lui l'espressione 'è bene' e non vogliamo neppure preporre a 'bene' l'articolo 'il'; poiché non riusciremmo d'altronde a indicare un bel nulla qualora lo si eliminasse del tutto; cosí noi diciamo, senz'altro, 'il Bene' in modo da non aver piú bisogno del verbo 'è', perché altrimenti noi faremmo una cosa del predicato e un'altra cosa del soggetto.

— Ma chi mai si rassegnerà ad accogliere una natura che non abbia coscienza e conoscenza di sé? — Ma che volete che conosca? 'Io sono'? Ma, Egli non 'è'! — Perché non deve dire almeno 'Io sono il Bene'? — Ecco, cosí Egli dovrebbe attribuirsi di nuovo il predicato 'è'! — Ma, insomma, se Egli si limita ad esprimere unicamente 'il Bene' che aggiunta è questa? Certo, uno potrebbe benissimo pensare 'bene' senza l''è' tranne il caso che lo attribuisca a un diverso soggetto; chi invece pensa, di sé, di essere il bene, deve sviluppare tutto il suo pensiero cosí: 'Io sono il Bene', altrimenti egli avrà, sí, il pensiero 'bene', ma non avrà presente che questo pensare è Lui stesso. Occorre, dunque, che il pensiero sia: 'Sono il Bene'.

Precisiamo: se il pensiero stesso è il Bene, il pensiero non si riferirebbe a lui ma al Bene ed Egli stesso non sarebbe il Bene bensí il pensiero; se invece il pensiero del Bene è diverso dal Bene, il Bene allora esiste già prima del pensiero di lui. Ma se il Bene esiste, in piena sufficienza, prima del pensiero, Egli essendo sufficiente a se stesso rispetto al bene, non ha affatto bisogno del pensiero intorno a se stesso. Concludendo, Egli non pensa se stesso in quanto bene ma in quanto è 'qualcosa'. Cosí, Egli non ha proprio nient'altro se non un semplice atto intuitivo, da rivolgere sul suo contenuto.

XXXIX. — Frattanto, non essendoci, per così dire, nessuna distanza o differenza riferita a lui stesso, questo ' intuire se stesso ' che altro è se non Lui stesso?

Perciò, a buon diritto si vuol assumere l'alterità solo là dove ci siano Spirito ed Essere. È necessario infatti che lo Spirito assuma sempre alterità e identità, se vuole pensare davvero. Per certo, lo Spirito non può distinguere se stesso dal suo oggetto intelligibile se non per via di relazione tra un altro e lui; e non può contemplare tutte le cose, se non sorge alcuna alterità che lo induca ad ' essere tutte le cose '; francamente, non si giunge neppure ad aver due cose! 297

Inoltre, se lo Spirito deve pensare, non deve al certo pensare unicamente se stesso, dal momento che deve pensare nel senso più vasto: perché, mi domando, non dovrebbe pensare tutte le cose? O ne sarebbe forse incapace? In tutti i casi, però, non è semplice uno che pensi se stesso; per contro, il pensiero di Lui deve appartenere a un altro, ove mai qualcosa sia proprio in grado di pensarlo. Ma noi dicevamo già che non si ha pensiero, se Egli non vuole vedere se stesso come un altro. Basta ch'Egli si accinga a pensare ed eccolo divenire molteplice, vale a dire oggetto di pensiero, soggetto pensante, essere in movimento e quanto altro s'addice allo Spirito. 298

Oltre tutto, occorre pure considerare — e la cosa fu già detta in altro luogo — che ogni singolo atto di pensiero, se vuol essere veramente pensiero, esige di presentarsi come qualcosa di vario, mentre ciò che è semplice e che s'identifica in tutto e per tutto, vorrei dire, a un movimento, supposto che questo possa assimilarsi quasi a un contatto, non ha nulla che faccia pensare allo Spirito. 299

Che cosa? Egli non conoscerà né le altre cose né se stesso? — No. Tutt'al contrario, Egli starà nella sua augusta dignità. Le altre cose, in realtà, sono posteriori a Lui; ed Egli, prima di loro, era quello che era; e un pensiero che avesse loro per oggetto saprebbe d'accatto e non persevererebbe identico perennemente e non avrebbe per oggetto delle realtà ferme; e, del resto, anche se pensasse delle realtà ferme, sarebbe 300

sempre molteplice; certo, non può darsi che le cose posteriori posseggano insieme col pensiero anche l'essere, mentre i pensieri di Costui dovrebbero essere unicamente delle contemplazioni vuote!

301 — Pure, basterà a salvare la provvidenza il fatto che esista Lui donde tutto deriva?

— E come volete che Egli pensi ciò che è rivolto a Lui, se Egli non pensa neppure se stesso? È certo, al contrario, che Egli starà davvero nella sua augusta dignità.

302 Certamente Platone parlava dell'essenza, allorché usò l'espressione 'essa penserà e non sarà ferma nella sua dignità', nel senso che l'essere pensa mentre ciò che non pensa starà nella sua dignità; Egli usò l'espressione 'starà' per la impossibilità di spiegarsi diversamente; giudicando altresí che fosse 'piú sacro' e 'veramente sacro' quel che trascende il pensare.

303 XL. — Del resto, che non debba esserci pensiero in Lui, lo sanno assai bene coloro che hanno avuto contatto con cosí nobile natura. Occorre tuttavia recare, oltre a quanto s'è detto, qualche cosa che vada dritto al cuore, se pure sia dato esprimerla con la parola! La necessità peraltro deve fondersi con la persuasione.

304 Sappia bene, pertanto, chiunque si trattenga su tale problema, che ogni pensiero deriva da qualcuno ed appartiene a qualcuno. E, precisamente, c'è un pensiero il quale, congiunto a ciò donde deriva, ha per sustrato l'essere di cui è il pensiero e gli si sottopone, per cosí dire, in quanto è la forza operante di lui e porta a compimento lui stesso, ch'era prima solo in potenza; ma, in sé e per sé, questo pensiero non genera nulla, poiché è solo il perfezionamento, vorrei 305 dire, di quell'essere al quale si riferisce. C'è poi un altro pensiero, il quale congiunto con l'essere, anzi chiamando l'essere all'esistenza, non potrebbe inerire in colui donde provenne: poiché non genererebbe proprio nulla se dimorasse in lui. Per contro, tale pensiero stando in se stesso come 'potenza di generare', genera; e la sua forza ope-

rante è essere, ond'esso coesiste anche in seno all'essere; così questo pensiero e questo essere non sono diversi tra loro e se questa natura pensa se stessa, il pensato e il pensante non sono diversi se non logicamente, poiché il pensiero è 'molteplicità', come è stato dimostrato tante volte. 306

Così, questo pensiero è forza operante primordiale che seppe aprire il primo varco per far esistere l'essenza; e l'Altro, di cui questa forza è solo l'immagine, è potente a tal segno che l'immagine si tramutò in essere. Se invece tale forza inerisse direttamente in Lui e non sorgesse, soltanto, da Lui, allora essa non sarebbe null'altro che qualcosa d'inerente in Lui e non avrebbe una esistenza di per sé stante. 307

Ma poiché questa è la forza operante primordiale e il primo pensiero, essa non tollera prima di sé né un'altra forza operante né un altro pensiero. Se pertanto uno trapassi al di là, partendo da questa essenza e da questo pensiero, non giungerà più né all'essenza né al pensiero, ma andrà al di là dell'essere e del pensiero, a qualcosa di mirabile che non reca in sé né essere né pensiero ma è come romito in se stesso e dimora in sé senza avere affatto bisogno delle cose che provengono da Lui. Mi spiego: non dopo aver esplicato la sua forza operante, Egli generò la forza operante; poiché questa allora sarebbe già esistita prima di nascere; né dopo aver pensato, Egli generò il pensiero; poiché Egli allora avrebbe già pensato prima che il pensiero nascesse. Gli è, insomma, che il pensiero, se si riferisce al Bene, è minore di Lui, tanto che non può appartenere al Bene. Io dico 'non può appartenere al Bene' non nel senso che sia impossibile pensare il bene; poiché questo, passi pure; ma nel senso che in seno allo stesso Bene non può esserci pensiero; altrimenti, sarebbero una cosa sola a un tempo il Bene e ciò che è inferiore al Bene, vale a dire il pensiero di Lui. Ma se il pensiero è inferiore, saranno inferiori, a un tempo, il pensiero e l'essere. Se invece il pensiero è superiore, dovrebbe risultare inferiore il pensato. 308 309 310

Non c'è, dunque, nel Bene, il pensiero; per contro, poiché è inferiore ed è valutato a dovere proprio per via del Bene, 311

il pensiero si trova in tutt'altra zona da quella in cui è il Bene; e così il Bene è lasciato immune dalla contaminazione sia delle altre cose sia dello stesso pensiero. Ed essendo incontaminato dal pensiero, Egli è puramente quello che è, e non è impacciato dal pensiero che, presente, gli toglierebbe purezza ed unità.

312 Ma se uno volesse fare di questo nostro Bene un 'Pensante e Pensato, a un tempo' ovvero un 'Essere più un Pensiero congiunto all'Essere', se con siffatto procedimento si volesse farne un 'Pensante se stesso', allora ce ne occor-313 rerebbe ancora un altro prima di Lui. Poiché la forza operante, vale a dire il pensiero, significando o il perfezionamento di un soggetto diverso o una coesistenza tra pensiero e soggetto, esige dal canto suo, prima di se stessa, una differente natura, e per merito di questa essa possiede altresí il pensare, con tutta naturalezza, appunto perché cosí ha quel che deve pensare, poiché c'è un'altra cosa prima di essa; ed allorché pensa se stessa, essa apprende, per cosí dire, ciò che serra dentro in séguito alla visione intima di questo altro.

314 Ma chi non ha nient'altro prima di Lui né ha in sé nulla che derivi d'altrui, che cosa mai può in genere pensare e, in specie, in qual modo può pensare se stesso? Infatti, che cosa potrebbe cercare? O che cosa potrebbe bramare? Di sapere, forse, quanto sia grande la sua forza? Cosí questa sarebbe fuori di lui, in quanto la penserebbe! Pure, io ci starei, a patto però che la sua potenza, ch'Egli vorrebbe conoscere, fosse una, e la potenza con cui dovrebbe conoscere, un'altra. Ma se queste due potenze sono una sola, che cosa mai Egli deve cercare?

315 XLI. — Francamente, il dono di pensare ha tutta l'aria di essere un soccorso per quelle nature divine, sí, quanto volete, ma sempre di un grado inferiore; e vorrei persino dire ch'esso è un occhio per la loro cecità. Ma l'occhio qual bisogno mai avrebbe di vedere l'essere, dal momento che è, di per se stesso, luce? Solo chi ne abbia bisogno, cerca

per mezzo dell'occhio la luce, poiché reca in se stesso oscurità. Orbene, se il pensare è luce e se peraltro luce non cerca luce, allora quel supremo splendore, non cercando luce, non cercherà neppure di pensare e non aggiungerà a sé il pensare. In realtà, quale azione dovrebbe nel caso esercitare lo Spirito e quale aggiunta apportare, una volta che sia lui stesso bisognoso, perché possa pensare? 316

Il Bene, allora, non ha il sentimento di sé — poiché non ne ha bisogno — e non è dualità o, meglio, non è pluralità: vale a dire, primo, Lui stesso, secondo, il pensiero (ché, naturalmente, Egli non è il pensiero) e, terzo, vuol esser annoverato anche il pensato. Certo, se coincidessero Spirito, pensiero, pensato, resi completamente una unità, farebbero svanire sé in se stessi; per contro, dal momento che sono distinti, la loro alterità — ed eccoci, di bel nuovo, al punto — non sarà mai Lui! Via, dunque, assolutamente ogni altra cosa da questa natura eccellente la quale non ha bisogno di alcun soccorso; in verità, qualunque cosa tu aggiunga, con questa aggiunta, tu non hai fatto altro che sminuire lei che non ha bisogno di nulla. Per noi uomini, sí, il pensiero è nobiltà, poiché l'anima esige il possesso dello Spirito; ed altrettanto valga per lo Spirito, poiché l'essere coincide con lui e il pensiero l'ha creato; pertanto, lo Spirito deve star sempre insieme col pensiero ed aver sempre coscienza di sé, sapere, cioè, che l'uno val l'altro poiché i due sono pure unità; se fosse solo 'uno', egli sarebbe bastato a se stesso e non avrebbe avuto bisogno di acquistar conoscenza. 317 318 319

Del resto, anche l'imperativo 'conosci te stesso' vale per coloro i quali, a causa della molteplicità del loro essere, hanno un bel da fare nel calcolo di quel loro vario contenuto, per riuscire poi a sapere soltanto questo: ch'essi, cioè, non sanno per nulla bene 'quanto e quale sia tale contenuto', anzi non lo sanno affatto, né conoscono 'ciò che signoreggia' e in che cosa consista il loro vero essere. Ma se 'qualche cosa' è per Lui, essa è troppo grande per esser commisurata alla stregua di una conoscenza o pensiero o coscienza di sé; del resto, Egli non è affatto 'qualcosa' nep- 320 321

pure per se stesso! Poiché Iddio non introduce proprio nulla in sé, ma in sé e per sé è sufficiente.

322 Di conseguenza, Esso non è bene neppure per se stesso ma solo per gli altri; poiché questi, anzi, hanno bisogno di Lui, ma Lui no, non ha bisogno di sé: questo sarebbe ridicolo, perché allora Esso riuscirebbe manchevole di sé! Naturalmente, non guarda neppure se stesso; ché dovrebbe venir fuori qualcosa e andare a Lui, da questo vedere.

323 In verità, a tutto questo Egli ha abdicato in favore degli esseri che vengono dopo di Lui; cosí è proprio il caso di dire che nulla di ciò che s'addossa ai rimanenti esseri gli è presente; proprio come non gli è presente l'essere; neppure, di conseguenza, il pensiero, dal momento che qui, nel pensiero, c'è l'essere, ed entrambi vanno insieme: il pensiero primordiale, preso in senso vero e proprio, e l'essere. Perciò niente concetto, niente sensazione, niente scienza, poiché non è ammissibile dire di Lui cosa alcuna, quasi fosse presente.

324 XLII. — Intanto, allorché tu in cosí difficile problema non scorgi via d'uscita e vai cercando ove mai debba collocare tali valori, dal momento che l'argomentazione ti porta ad essi, respingi pure tali valori che stimi venerabili tra le cose di secondo grado e non volere aggiudicare al Primo valori di second'ordine e ai Secondi valori di terz'ordine; poni invece i valori di second'ordine intorno al Primo e quelli di terz'ordine intorno ai Secondi; poiché solo cosí potrai lasciare ogni cosa nel suo essere e al suo posto e farai dipendere dalle cose superne le cose posteriori, poiché queste circolano intorno alle prime che sono ferme in loro stesse.

325 Ond'è che a ragione e proprio in questo nostro senso è detto: ‘ Intorno al Re di tutte le cose stanno tutte le cose e tutto esiste per Lui ’; con ‘ tutto ’ qui si vuole intendere ‘ gli esseri ’; e l'espressione ‘ per Lui ’ è usata proprio perché Egli è causa, per loro, finanche dell'essere; e gli esseri, per cosí dire, aspirano a Lui, che è diverso dal ‘ tutto ’ e non possiede nulla di ciò che essi hanno; altrimenti non si

avrebbe piú il 'tutto' se qualcuna delle altre cose successive a Lui inerisse in Lui. Ora, poiché anche lo Spirito rientra nel 'tutto' neppure lo Spirito si addice a Lui!

Pure, se Platone lo chiama 'causa di ogni bellezza', egli ripone evidentemente il bello tra le idee e Lui, per contro, al di sopra di tutta questa bellezza. Cosí, riponendo le cose belle tra i valori di secondo grado, egli ne fa dipendere le cose successive che rientrano nel terzo grado; e se pone dell'altro intorno alle cose di terzo grado è naturale che esso nasca da queste ultime: vale a dire questo nostro mondo che rientra in seno all'Anima. 326

Ma, se l'Anima è sospesa allo Spirito e se lo Spirito è sospeso al Bene, allora tutto è sospeso a Lui, per mezzo di intermediarî — alcuni direttamente vicini, altri accostati ai vicini —; e tuttavia l'estrema lontananza la serbano le cose sensibili, sospese pur esse all'Anima. 327

LIBERTÀ E VOLONTÀ DELL'UNO

Enneade VI, 8 (39).

I. — C'è forse da indagare anche sugli dèi, se qualche cosa sia rimessa al loro arbitrio, ovvero conviene limitare agli uomini un simile problema per la loro impotenza e la loro forza cosí discutibile, mentre si deve accordare agli dèi sia l'onnipotenza sia il riconoscimento che non qualcosa, solamente, ma tutto, ancora, è rimesso al loro arbitrio? O dobbiamo accordare senz'altro l'onnipotenza e l'arbitrio su tutto unicamente all'Uno, mentre, per i rimanenti dèi, le cose ora vanno alla nostra maniera umana ora vanno in quel modo superno e per alcuni le cose vanno nell'uno e nell'altro modo? Sí, certo, tutto questo vuol essere studiato; pure, noi vogliamo osare lo studio di tale problema negli Esseri primordiali e in Colui che sta sublime sul tutto, come mai, cioè, debba intendersi il libero arbitrio anche se noi concediamo ch'Egli possa tutto. Tuttavia, c'è da esaminare altresí in qual senso s'intenda, propriamente, questo 'potere', affinché non ci avvenga di fare una distinzione di questo genere: da una parte 'potenza', dall'altra 'atto' e, per giunta, un atto futuro!

Frattanto, sorvoliamo per il momento su tali questioni; domandiamo anzitutto a noi stessi — poiché cercare su noi stessi è nostra consuetudine — se per avventura ci sia qualche cosa rimessa al nostro libero arbitrio. In un primo momento occorre cercare che mai voglia significare che qualche cosa sia lasciata al nostro libero arbitrio, vale a dire quale idea noi ci facciamo di tale fatto. Cosí, invero, sarà noto in

qualche modo se convenga trasferire o non si debba trasferire affatto tale idea agli dèi e, più ancora, al dio; o se si possa, da un canto, trasferirla, con l'obbligo, d'altro canto, di ricercare in qual senso debba intendersi il libero arbitrio sia negli altri dèi sia nei primi.

Ebbene, quale idea ci formiamo parlando del nostro 5 libero arbitrio e perché vi aspiriamo? A mio credere, poiché noi siamo agitati tra contrarie fortune e costrizioni e violente scosse di passioni che imprigionano l'anima nostra; poiché crediamo che tutte queste cose ci signoreggiano decisamente e perciò ci facciamo schiavi di esse e ci lasciamo travolgere là dove quelle ci conducono; noi allora, ci domandiamo, perplessi, se non siamo per avventura altro che nulla e nulla sia rimesso al nostro libero arbitrio; pensiamo, in- 6 somma, che sia rimesso al nostro libero arbitrio solo quello che noi potremmo fare non servendo né alla sorte, né alla necessità, né alla forza delle passioni, ma per virtú di volere senza che nulla avversi le nostre voglie. Se è cosí, ' ciò che è rimesso al nostro libero arbitrio ' va inteso come ' ciò che obbedisce alla nostra volontà ' e in tanto può avverarsi o non avverarsi in quanto in un modo o nell'altro si esprime il nostro volere. Mi spiego: ' volontario ' è tutto che avviene 7 non per violenza e si accompagna a consapevolezza; ' ciò che è rimesso al nostro arbitrio ', invece, è quello che noi siamo padroni di fare; e, in molti casi, essi concorrono entrambi in una coincidenza, anche se il loro concetto sia differente; ma si dà pure il caso in cui non vanno d'accordo: ad esempio, se uno è padrone di uccidere un uomo, questo 8 gesto, compiuto che sia, non gli è imputabile come ' volontario ' se egli ignorava che quest'uomo era il proprio padre; e forse finanche il ' volontario ' potrebbe suonar discorde nella stessa persona che abbia il libero arbitrio. Certo, de- 9 v'esserci anche la consapevolezza nel ' volontario ', non solo nell'àmbito dei particolari ma anche sotto l'aspetto dell'universale. Perché mai, domandiamoci, un atto sarà involontario se l'uccisore ignorava di trovarsi di fronte a un parente; e invece, se egli ignorava che l'uccidere è vietato, l'atto non

sarà involontario? Forse perché egli avrebbe dovuto apprenderlo? Sí, ma non cadono sotto il 'volontario' né la ignoranza dell'obbligo di apprenderlo né la causa che distolse dall'apprenderlo.

10 II. — Impostiamo, intanto, il problema: questo libero arbitrio che viene riportato *a noi* proprio come cosa che *spetta a noi*, a quale nostra potenza vuol essere assegnato? Ecco: all'*istinto*, a un *impulso* qualsiasi, somigliante a ciò che per iracondia, per bramosia o per calcolo utilitario con-
11 giunto a tendenza si suol fare o non si suol fare. Sennonché, qualora l'assegniamo all'iracondia e alla bramosia, noi dobbiamo attribuire un libero arbitrio anche a bimbi e a belve e a folli e a dementi e a vittime di filtri e di rappresentazioni che occorrono a casaccio e che essi non rie-
12 scono a dominare; qualora poi l'assegniamo a un calcolo razionale congiunto a una tendenza, dobbiamo forse attribuirlo anche a un calcolo razionale fuorviato? No, solo al retto ragionamento ed alla giusta tendenza. Eppure, anche in questo caso, si sarebbe dovuto prima cercare se il ragionamento provocò l'impulso o l'impulso il ragionamento.
13 Difatti, se gli impulsi son conformi alla natura, una delle due: qualora appartengono al vivente visto come composto, l'anima segue la necessità della natura; qualora, invece, appartengono all'anima sola, allora molti di quegli atti che sinora rientravano nel nostro libero arbitrio, ne uscirebbero fuori. Inoltre, anche se un certo qual ragionamento, nudo e semplice, si fa strada prima delle passioni, allora, o una rappresentazione che lo chiuda nella sua morsa o un impulso che lo trascini dovunque voglia condurre, in qual modo, in
14 tali circostanze, ci lasceranno arbitri di noi stessi! E come, in generale, noi possiamo essere arbitri di ciò a cui siamo trascinati? In realtà, il bisognoso, aspirando necessariamente alla soddisfazione del suo bisogno, non è padrone di quell'oggetto al quale egli è attratto incondizionatamente. E in qual modo, in genere, può fare qualcosa di sua iniziativa un essere che deriva da un altro e riporta il suo principio

a un altro e trae da quella fonte lo svolgimento della sua natura? Infatti, la sua vita si svolge in conformità di quel- 15 l'altro e nel modo in cui è stato plasmato; di questo passo, persino gli esseri inanimati potrebbero arrogarsi il libero arbitrio; poiché anche il fuoco agisce secondo la legge del suo divenire. Se, per contro, al vivente — cioè all'anima — 16 tocca il libero arbitrio per il fatto che egli conosce quello che fa, una delle due: se egli conosce per via di sensazione e allora quale vantaggio reca questa aggiunta al libero arbitrio? Poiché la sensazione non può renderci arbitri di un'azione, in quanto essa non significa altro che 'visione'. Se, per contro, egli conosce per via di conoscenza, anche 17 qui ci vuole una distinzione: se questa è solo una conoscenza del fatto compiuto, in questo caso ancora si ha una semplice 'visione', e una forza ben diversa è quella che conduce all'azione; se invece la ragione o la conoscenza si rivolgono proprio contro l'impulso e lo vincono, c'è da esaminare, allora, a quale principio esse si riportino e, in generale, in qual punto questo atto intervenga.

Ancora, se la ragione provoca un impulso novello, occorre 18 pure comprenderne la maniera: se poi essa, fatto cessare l'impulso, si ferma, e il libero arbitrio consiste proprio in questo, esso allora non risiederà più nell'àmbito dell'azione, ma se ne starà proprio nel regno dello spirito; e, in realtà, tutto ciò che sta nell'àmbito dell'azione — anche se la ragione abbia il sopravvento — è una mescolanza e non può contenere, in purezza, il libero arbitrio.

III. — Ond'è che questi problemi van tutti esaminati; 19 perché oramai potremmo appressarci al ragionamento su gli dèi.

Insomma, noi abbiamo prima riportato il libero arbitrio alla volontà, poi abbiamo riposto tale volontà nella ragione e, seguitando, nella retta ragione — ma, forse, 20 occorre aggiungere alla determinazione 'retta' quella della 'scienza'; poiché, se alcuno opinasse e agisse 'rettamente', egli non avrebbe probabilmente un atto d'incontestata e

assoluta libertà, se non fosse altresì cosciente delle ragioni di quel suo retto opinare, ma agirebbe solo perché è indotto al dovere per una casualità o per una certa rappresentazione; veramente, se noi affermiamo che la rappresentazione fantastica non si piega al nostro arbitrio, in qual modo potremmo annoverare coloro che conformano ad essa la loro azione nell'ordine della libertà indipendente? Gli è, intanto, che noi consideriamo qui la rappresentazione fantastica... — quella che si può dire in senso stretto 'rappresentazione fantastica', vale a dire quella che viene eccitata dalle affezioni corporee (certamente, non solo per digiuni e sazietà o anche per pienezza di seme genitale si formano le varie rappresentazioni, ma v'è tutto un diverso gioco d'immaginazione corrispondente alle singole qualità di umori che sono nel corpo) — ma, riprendiamo: quelli che agiscono secondo le rappresentazioni ora precisate, noi non potremo annoverarli sotto un principio di libertà indipendente: perciò, anche agli sciocchi, che agiscono per lo più seguendo le immaginazioni, noi non riconosceremo mai né il libero arbitrio né la spontaneità volitiva; a chi invece, per via della forza operosa del suo spirito, è immune dalla passionalità corporea, noi attribuiremo davvero la libera indipendenza; così noi, riportando al nostro principio più nobile il libero arbitrio, vale a dire alla forza operante del nostro spirito, riconosceremo come davvero libere solo le istanze che traggono il loro presupposto da quella fonte, ed anche gli impulsi che si destano in virtù del pensare noi non li disconosceremo certo come 'volontari'; e infine anche negli dèi che vivono in questa maniera spirituale — quelli, cioè, che vivono di spirito e di impulsi conformi allo spirito — noi riconosceremo la presenza della libertà.

IV. — A dire il vero, qui sorge un problema: come mai quell'atto che segue un impulso può riuscire liberamente autonomo, se l'impulso spinge al di fuori e implica una certa manchevolezza? Francamente, anche se la mira a cui l'impulso conduce si chiami Bene, colui che vi è soggetto è pur sempre trascinato!

E, guardate un po', perfino allo Spirito stesso il dubbio si estende: se di Lui, cioè, mentre esprime la sua attualità — quello che è e come Egli è, nativamente — possa dirsi che abbia la libertà e l'arbitrio, pur non essendo in suo arbitrio il non-creare; inoltre, se, in generale, possa attribuirsi il libero arbitrio in senso vero e proprio agli esseri superni cui non s'addice azione pratica; intanto, anche quegli esseri, a cui l'azione pratica s'addice, soggiacciono a una necessità che preme dal di fuori: poiché essi non possono agire senza uno scopo. Insomma, come può aversi la libertà, se persino gli esseri superni sono schiavi della loro propria natura? Ecco, se essi non sono costretti a seguire qualcosa di diverso da sé, che senso ha il concetto 'essere schiavi'? E in qual senso una cosa che si volge al Bene potrebbe soggiacere ad una costrizione, quando il desiderio stesso è qualcosa di spontaneo e di volontario, purché sia cosciente di muovere incontro al Bene in quanto Bene? Difatti, l'involontario è una deviazione dal Bene, la quale mena per giunta a una stretta fatale, dal momento che uno è travolto verso qualcosa che non è bene per lui; così, cade nel servaggio l'essere che non è padrone di raggiungere il Bene ma, per influenza di un essere diverso più potente che incombe su di lui, egli è distolto dai suoi propri beni e gli si fa schiavo!

26

27

28

29

Proprio per questo è così umiliante la schiavitù, non tanto per il fatto che uno non ha la facoltà di giungere al male ma per il fatto che mentre sogna il proprio bene è tratto verso il bene di un altro.

30

Applicare, poi, l'espressione 'essere schiavo della propria natura' agli esseri dello Spirito, significa che si ammette una dualità: la parte che serve e la parte a cui essa offre il suo servizio. Ma una natura semplice, una forza operante unitaria e tale che non abbia una parte potenziale e una parte attuale, come potrebbe non essere libera? Di tale essere non si può nemmeno dire che svolga la sua attività secondo la sua natura come se occorra distinguere tra essere ed attività, dal momento che nel mondo superno l'essere e l'attività fanno tutt'uno. Se dunque tale natura non si attua per

31

favorire un altro né è in balía di un altro, in che senso
32 non sarebbe libera? A voler anche supporre che non le si adatti il concetto di libero arbitrio, c'è da riconoscere, anzi, in questo campo, un valore piú grande di quello del libero arbitrio; e, precisando, il libero arbitrio può adattarsi solo in questo senso che lo Spirito non è in balía di qualcosa di diverso, né qualcosa di diverso può signoreggiare la sua forza operante; e neppure, intendiamoci, può signoreggiare il suo essere, dal momento che Egli è davvero principio.

33 Pure, se lo Spirito ha, dal canto suo, un diverso principio, questo tuttavia non è fuori dell'essere stesso dello Spirito ma è nel Bene. Per giunta, se lo Spirito è conforme a quel supremo valore ch'è il Bene, molto piú allora si rinsalderanno in Lui il libero arbitrio e la libertà; tant'è vero che ognuno va cercando la libertà e il libero arbitrio solo in grazia del Bene.

34 Cosí, se svolge la sua forza operante sulla scia del Bene, lo Spirito possiede maggiormente il libero arbitrio; poiché Egli possiede oramai quell'impulso che da Lui sorge e a Lui va a finire eppure resta in se stesso, appunto perché è volto a Lui: e questo significa per Lui un piú alto 'essere in se stesso', proprio perché vale quanto il volgersi a Lui:

35 V. — Questa piena sovranità sul proprio essere e il libero arbitrio esiston forse unicamente nello Spirito che pensa, cioè nel puro Spirito, o anche in un'anima che ponga sulla scia dello Spirito la propria forza operante ed agisca secondo virtú?

Ora, se vogliamo attribuire tale valore all'azione dell'anima, non dobbiamo anzitutto estenderlo senz'altro al raggiungimento del suo fine, poiché noi non siamo padroni
36 di tale raggiungimento. Se invece esso deve estendersi all'agire con nobiltà ed eseguire tutto quello che proviene dallo Spirito, questo, forse, è proprio ben detto; ma in qual modo su quell'agire si esercita il nostro libero arbitrio? Cosí, condizionatamente: qualora ci comportiamo da forti, perché
37 c'è la guerra. Sí, ma io voglio sapere come sia lasciata al nostro libero arbitrio quell'azione dei forti allora che la

guerra non c'incolse e non fu quindi possibile eseguire tale azione coraggiosa; tant'è, del resto, anche in tutte le altre azioni virtuose, giacché la virtú è sempre costretta ad agire in un senso o nell'altro in relazione a quello che càpita. Francamente, se si offrisse l'opzione alla virtú stessa, s'ella 38 preferisca cioè che ci siano guerre per poter agire e, precisando, per poter agire coraggiosamente, e cosí pure che ci sia ingiustizia al mondo affinché essa determini in ordine e in bellezza le cose giuste, che ci sia povertà affinché si dimostri la sua liberalità, ovvero che tutto al mondo sia ben sistemato ed ella se ne stia in pace, oh, allora la virtú 39 eleggerebbe senz'altro la quiete dell'inazione allorché nessuno ha bisogno della cura di ciò che da essa deriva: proprio come un medico sul tipo di Ippocrate desidera che nessuno abbia bisogno della sua arte. Ebbene, se, svolgendo nel campo pratico la sua forza operante, la virtú è costretta a dare il suo soccorso, in qual senso ella potrebbe possedere puramente il libero arbitrio? Dobbiamo forse dire 40 che le azioni pratiche sono soggette alla necessità mentre la volontà che precorre le azioni e cosí pure la ragione non conoscono la sua stretta? Ma, se è cosí, riponendoli in qualcosa d'intenzionale che è semplicemente anteriore a quel che si fa, noi dobbiamo ammettere che la piena sovranità e il libero arbitrio della virtú giacciono fuori dell'azione.

Ma che dire della virtú stessa intesa come un durevole 41 atteggiamento e come disposizione? Non dobbiamo ammettere che, quando l'anima versa in cattivo stato, essa viene ad ordinarla, moderandone a un tempo le passioni e le aspirazioni? Ora, quale valore diamo alle espressioni 'in noi 42 sta l'essere buoni' e 'la virtú non vuol saperne di padroni'? Ecco: 'in noi', sí, in quanto vogliamo e scegliamo la bontà: o perché essa, la virtú, entrando in noi, pone le premesse della libertà e del libero arbitrio e non consente a che restiamo oltre nella schiavitú delle cose a cui prima ci assoggettavamo.

Cosí, se la virtú è, per cosi dire, un secondo spirito, e 43 una disposizione la quale fa sí che l'anima diventi a un di

presso spirito, allora risulta di nuovo che il libero arbitrio non entra nel campo dell'azione pratica ma nel solo spirito che ha saputo districarsi dalle azioni.

VI. — Ebbene, in qual modo noi riducevamo precedentemente il libero arbitrio alla volontà con la definizione 'ciò che in tanto avviene in quanto noi lo vogliamo'? Sí, ma già in quello stesso punto soggiungemmo 'o non avviene'! Ora, se l'espressione usata or ora è giusta e se la prima definizione deve accordarsi con quest'ultima, noi dobbiamo dire che la virtú e lo Spirito hanno una forza decisiva, e che quindi occorre far risalire a questi valori il libero arbitrio e la libertà.

Pure, virtú e Spirito non conoscon padrone: lo Spirito è in se stesso e la virtú vuole essere in se stessa, poiché invigila sull'anima a che questa sia buona e fino a questo segno ella è libera ed appresta all'anima libertà; ma allorché le cadano addosso, fatalmente, passioni ed azioni, la virtú che sta al governo dell'anima, non aveva certo progettato che queste si facessero vive, eppure, anche in tali circostanze, essa vorrà almeno conservare il suo libero arbitrio, facendole risalire anche in tale situazione, a se stessa; per certo, essa non si lascia guidare dalle cose, salvando sempre, per esempio, 'colui che si trova in pericolo' (= il corpo), ma, se le sembri giusto, lo lascia andare alla malora ed ordina perfino di abbandonare vita e sostanze e figli e patria stessa; poiché essa ha per norma la nobiltà che è in lei stessa e non l'esistenza di ciò che le è sottoposto.

In definitiva, la indipendente spontaneità nelle azioni e il libero arbitrio non si rifanno all'agire pratico né alla attività esteriore ma solo alla intima forza operante — ch'è pensiero e contemplazione — della virtú stessa. E si vuol dire che tale virtú sia una specie di Spirito, senza però annoverarvi le passioni soggiogate o moderate dalla ragione; poiché queste passioni — è stato detto — han tutta l'aria di accostarsi troppo da vicino al corpo per quanto siano corrette mediante il buon costume e l'esercizio.

Conclusione ben chiara è che solo l'immateriale è libertà: ad esso s'addice far risalire il libero arbitrio; nell'immateriale consiste la volontà che ha la potenza sovrana di decidere e resta in se stessa anche qualora ordini qualcosa che si volga al di fuori, per necessità. Così, tutto ciò che deriva da questa volontà immateriale ed avviene per essa è libero arbitrio, sia che la volontà si volga al di fuori sia che resti in se stessa: quello che essa di per se stessa vuole ed opera senza ostacolo, questo è davvero, primordialmente, il nostro libero arbitrio. 50 51

Ma lo Spirito contemplativo e primordiale possiede il libero arbitrio in questo senso che l'opera di Lui non dipende in nessun modo da un altro; tutt'al contrario, Egli si rivolge interamente a se stesso; e la sua opera è Lui stesso; ed Egli riposa nel Bene ed è immune dal bisogno ed è colmo e vive, sto per dire, secondo la sua volontà; ma la sua volontà è il suo pensiero, il quale vien chiamato 'volontà' solo perché si conforma allo Spirito; del resto, ciò che noi chiamiamo 'volontà' è una semplice immagine di quel che si conforma allo Spirito. La volontà, in effetto, vuole il Bene; ma l'atto vero e proprio dello Spirito è già nel Bene. Lo Spirito supremo, dunque, possiede proprio quello che vuole la sua volontà; la quale, mentre lo raggiunge per questa via, si fa pensiero. 52 53

Se dunque abbiamo riposto nella volontà del Bene il libero arbitrio, un Essere che è fermamente situato là dove la Volontà vuole che esso sia in qual modo può esser privo del libero arbitrio? O, forse, occorre ammettere l'esistenza di un valore più alto del libero arbitrio, ove mai non si tolleri che questo libero arbitrio salga sino a tanto. 54

VII. — Così, l'anima si fa libera, allorché tende, senza ostacolo, al Bene, per tramite dello Spirito; e ciò ch'ella fa per amor suo è dovuto solo al suo libero arbitrio; lo Spirito poi è libero di per se stesso; per contro, l'essenza del Bene è proprio 'il desiderabile' in sé, e per esso le altre cose hanno il libero arbitrio, allorché siano in grado a volte di conseguirlo senza ostacolo a volte di possederlo. 55

56 Orbene, in qual modo proprio Lui che ha la piena sovranità su tutti i valori che gli tengono dietro e siede sul più alto trono; l'Essere a cui brama risalire ogni altra cosa; l'Essere al quale sono sospesi e dal quale traggono potenza gli esseri sino al punto da poter avere un loro libero arbitrio: come mai, mi domando, lo si può trarre giù a quello che è il mio o il tuo libero arbitrio; farlo discendere, dico, là dove già a mala pena ma, nondimeno, sia pure a viva
57 forza, si era lasciato alfine trascinare lo Spirito? Tranne che un discorso temerario, inviato a noi da altra sponda, sostenga che solo per avventura la Natura dell'Uno sia quello che è, e, precisamente, non sia padrona di essere quello che è, e sia quello che è non già di per se stessa e non abbia la libertà e neppure abbia il libero arbitrio, crei o non crei quello
58 ch'è costretta a creare o non creare. Duro, per certo, è questo discorso e non lascia via di scampo e spegne del tutto la natura del volontario e della libera spontaneità e il concetto stesso di libero arbitrio; come se le parole or ora dette
59 non abbian significato, quasi suoni di cose inconsistenti! Il nostro avversario, nonché affermare che qualcosa stia alla mercé di qualcuno, rifiuta anzi persino la possibilità di pensare o comprendere il significato di questa parola. Se egli invece consente con noi che tale parola abbia un significato, sarà oramai facile cosa confutarlo in quanto il concetto di libero arbitrio si adatta benissimo a quegli esseri ai quali,
60 secondo la sua parola, non dovrebbe adattarsi. Veramente, il concetto, per sé, non si dà troppa briga del suo esistere e non se l'arroga nella sua comprensione — poiché è inammissibile che qualche cosa crei se stessa e si traduca in esistenza —; esso, per contro — pensiero successivo — mira unicamente a contemplare quale tra gli esseri sia schiavo degli altri, quale possegga la libera spontaneità, quale non sia soggetto ad altri ma sia, di per se stesso, padrone della sua
61 forza operante: tutto questo s'addice solo, in purezza, agli esseri eterni: ad essi in quanto sono eterni e a quanti perseguono senza contrasti il Bene ovvero già lo posseggono. Naturalmente, poiché al di sopra di tali esseri sta il Bene

in sé, andare in cerca di un altro Bene al di là di quello, è un'assurdità bell'e buona!

62 Del resto, anche l'espressione 'per un puro caso, Esso esiste!' non è giusta, poiché solo in ciò che è posteriore e nella pluralità ha luogo il caso; quanto al Primo, invece, noi né possiamo dire ch'Egli esista per caso, né che non sia padrone del suo nascere, poiché Egli non è nato per nulla. 63 Il rifiuto della libertà, dovuto al fatto ch'Egli crea in conformità della sua natura, non è fondato su nulla, tranne che uno pretenda che la libertà esista solo allora che Dio crei o agisca contro natura! Né, certo, un essere che possegga la 'unicità' viene perciò privato della libera spontaneità, purché tale sua unicità si fondi non già su di un ostacolo esteriore ma sul fatto che questa unicità è proprio Lui, ond'Egli quasi si compiace di se stesso e non ha nulla che valga più di Lui.

64 Altrimenti, con siffatto argomento, proprio chi più di tutti consegua il Bene dovrebbe esser privato della libera spontaneità. Ma se questo è assurdo, ben più assurdo sarà il privare il Bene della libera spontaneità, appunto perché è bene e perché persevera in se stesso senza aver bisogno di muoversi verso un altro essere — mentre i restanti esseri si muovono verso di Lui — e senza aver proprio bisogno di nulla al mondo.

65 Ma, per farla finita, dal momento che la sua cosiddetta 'esistenza' coincide con la sua cosiddetta 'azione' — certo 'essere' e 'agire', qui, non sono cose diverse, se è vero, almeno, che tale diversità non ricorreva neppure nel campo dello Spirito — allora l'espressione 'l'agire in conformità dell'essere' non è per nulla preferibile all'altra 'l'essere in conformità dell'agire'; 66 concludendo, il Bene non ha affatto una attività corrispondente alla sua natura; la sua attività, cioè quella che potrebbe dirsi la sua vita, non può affatto venir riportata al suo cosiddetto essere; ma il suo cosiddetto essere è congiunto e quasi connaturato sin dall'eternità con la sua attività; il Bene crea se stesso dall'essere e dall'atto ed appartiene a se stesso e a nessuno.

67 VIII. — Noi però osserviamo via via tale libera spontaneità non già come qualcosa che sia accidentale per Lui, ma, partendo dalla libera spontaneità ch'è nelle rimanenti cose e astraendo i contrarî, osserviamo la libertà in sé e per sé mentre trasferiamo a Lui i nostri valori inferiori che ricaviamo dalle nostre povere cose; impotenti come siamo a cogliere quel che converrebbe dire di Lui, noi ci rassegniamo 68 ad esprimerci così, sul conto suo. Certo, a voler parlare con rigore, noi uomini non sapremmo trovare nulla da dire che corrisponda a Lui, figuriamoci poi proprio intorno al suo essere! In realtà, tutto — per bello e venerando che sia — è posteriore a Lui; poiché di tutto questo il principio è Lui (per quanto, poi, in un altro senso non è neppure principio).

69 Abbiamo fatto cadere da Lui ogni altra determinazione; via, dunque, anche il libero arbitrio e la libera spontaneità: cose posteriori! Francamente, tali termini esprimono già una forza operante vòlta al di fuori, vale a dire che Egli non soffre impaccio e che quindi esistono altri esseri verso i quali Egli serba la sua libertà. Occorre invece, negargli assolutamente ogni rapporto con le cose; poiché Egli è quello che è anche prima di loro; tant'è vero che noi gli togliamo persino il verbo 'è' e, di conseguenza, anche il nudo riferimento agli esseri, come che sia.

70 Via pure, evidentemente, l'espressione 'secondo natura'; poiché anche questa vale in un secondo tempo; e se si applica agli esseri dello spirito, l'espressione è riferita sempre ad esseri che derivano da un altro; per conseguenza, vuol applicarsi in primo luogo all'essenza, per il fatto che questa trasse la sua natura da Lui (se però la natura discende nelle cose che s'inseriscono nel tempo, l'espressione non può riferirsi neppure all'essenza); certamente, non possiamo neppur usare l'espressione opposta: 'Egli non è sorto dalla natura', poiché noi eliminammo già l''essere' e il predicato 'sorto dalla natura' potrebbe dirsi solo se Egli fosse su-71 bordinato a un altro. Insomma, accadde così! Veramente, neppure questo 'accadde' gli si può applicare; poiché né

a Lui accadde nulla; né Egli capitò, come relativo, su altri; infatti l'' accadde ' ricorre nella molteplicità, quando cioè da un canto la molteplicità esiste e dall'altro piombi su essa l'accadimento. Ora, come poté accadere il Primo? Né certo Egli venne perché tu ponessi il problema: ' In qual modo, dunque, Egli venne? Quale sorte lo addusse o ne provocò l'esistenza? '. D'altronde, non ci furono punto allora né sorte né caso; poiché la casualità sorge da un altro ed ha luogo nelle cose soggette al divenire. 72

IX. — Intanto, ove mai qualcuno prenda questo ' accadde ' e lo riferisca a Lui, non bisogna certo fermarsi alla parola ma comprendere il modo di pensare di chi si esprime così. Ora che pensa costui? Questo: Egli, dotato com'è di questa data natura e potenza, è principio; vale a dire: se ne avesse un'altra, sarebbe ugualmente principio e precisamente ' quello che è '; così pure, se Egli fosse inferiore, eserciterebbe tuttavia un'attività corrispondente al proprio essere. 73

Contro siffatta interpretazione, ecco la risposta da dare: Non è ammissibile ch'Egli, principio com'è di tutte le cose, sia quello che càpita, né che sia inferiore e neppure che sia buono, buono non nel senso trascendente ma in un senso limitato, vale a dire in una maniera manchevole; per contro, il principio di tutte le cose deve valere più di ciò che gli è posteriore: in definitiva, Egli è qualcosa di fermo in una sua determinazione: determinazione, intendiamoci bene, nel senso di una unicità assoluta e non effetto di necessità; poiché non ci fu, allora, necessità; la necessità, difatti, sorge soltanto nelle cose che tengono dietro al Principio (ed anche questo non usa, su loro, violenza); ma tale unicità Quegli la trae da se stesso. 74 75

Questo, dunque, e non altro; ma, beninteso, precisamente quello che doveva essere; di conseguenza non accadde così, ma dovette essere così; questo ' dovette ', poi, è la radice di tutto ciò che dovette esistere. Pertanto, Egli è ' questo che è ' non già nel senso che gli andò così (mentre poteva andargli altrimenti); poiché Egli non è quello 76

che gli toccò, per avventura, di essere, bensí proprio quello che occorreva che fosse.

77 O, meglio, via pure l'espressione 'quello che occorreva essere'; occorre, per contro, che gli altri esseri siano sospesi nell'attesa: in quale apparizione si svelerà il Re? Cosí com'è Lui, proprio cosí gli esseri lo debbono fissare, giacché Egli non appare a casaccio, come gli càpita, ma com'è,
78 veracemente, Re e reale Principio e Bene reale, e non come uno che agisca in conformità del Bene; poiché in tal caso darebbe a vedere che segue un altro; ma essendo 'Unità' la sostanza del suo essere, di conseguenza non è conforme a Lui, ma è proprio Lui.

79 Se, dunque, neppure all'Essere può applicarsi questo 'accadde' — poiché se qualche cosa deve accadere, essa accade all'Essere, ma l'Essere, di per se stesso, non accade; né occorse casualmente che l'Essere fosse cosí, né derivò da un altro che l'Essere fosse cosí com'è, ma è pro-
80 prio questa la natura dell'Essere: essere Ente —, in qual modo allora uno potrebbe figurarsi di applicare questo 'accadde cosí' a Colui che è al di là dell'Essere, cioè a colui al quale spettò di generare l'Essere, quell'Essere che non 'accadde cosí', ma è come si presenta l'essenza, la quale è appunto 'quello che è' cioè 'essere', e quello che è lo Spirito?

81 Col procedimento degli avversarî, del resto, persino dello Spirito si potrebbe dire: 'Gli accadde di essere Spirito'! Come se lo Spirito potesse, quando che sia, presentarsi come qualcosa di diverso da quello che è, senz'altro, natura di Spirito! Certo, se c'è un essere, il quale nonché sconfinare fuori di sé non devia giammai da se stesso, questi merita di esser chiamato, col piú grande rigore dei termini, 'ciò che è'.

82 Ma che si dirà lassú, dopo l'ascesa al sopramondo e nell'atto della contemplazione? Forse, vedendo che Egli si trova nel possesso di quel suo stato, si dirà: 'Gli accadde di essere cosí com'è'? Ma no! Né 'quel suo stato' né qualsiasi altro stato gli accaddero! Anzi, non è proprio ammissibile neppure questo 'accadde', ma esclusivamente un

'così', un 'non poter esser altrimenti che così'. Anzi, via pure il 'così'! Perché così tu gli porresti un confine e ne faresti qualcosa di determinato; ma colui che contempla non può dire né il 'così', né, d'altronde, il 'non-così', poiché tu verresti a significare ch'Egli sia uno degli esseri ai quali si applica il 'così'. Insomma, il 'così' affiancato a tutte le altre cose, ha un valore ben diverso. Piuttosto, vedendolo indeterminato, tu avrai un bel numerare tutti gli esseri successivi a Lui, ma dovrai sempre riconoscere che Egli non è nessuno di loro, bensí, nel caso, Egli è solo potenza compiuta, realmente signora di sé; potenza che si traduce in tutto ciò che voglia, o meglio, tale che rigetta questo 'ciò che vuole' su gli esseri, poiché in se stessa è più grande di ogni volere e assegna al volere un posto di second'ordine. Quindi, tale potenza rifiuta, di per se stessa, il 'così'; né alcun altro la creò 'così'. 83 84 85

X. — Francamente, a chi sostiene l'espressione 'accadde così' si dovrebbe porre questa domanda: con qual criterio costui potrà giudicare che sia menzognero questo 'accadde', posto che se ne dia il caso? E per qual via si potrebbe eliminare l''accadde'? C'è poi una natura tale ond'egli dica, una buona volta, che ad essa l''accadde' non può adattarsi? Se egli cioè addossa alla fortuna quel principio che elimina nelle altre cose l''accadde così', in qual posto mai dovrebbe risiedere quello che non viene dalla fortuna? Ma proprio questo principio elimina il caso negli altri esseri, dando loro figura, limiti e forma; e non è possibile addossare alla casualità cose che rientrano in un divenire tutto intessuto così corrispondentemente a ragione; per contro, la causalità va assegnata proprio a quel principio — ch'è ragione —, mentre nelle cose le quali si eseguono non per precedenti di fatto e neppure per nessi logici ma solo per coincidenze fortuite, regna la casualità. 86 87

Proprio il fondamento di ogni ragione ed ordine e determinatezza... proprio di un tanto valore, in qual modo, ditemi, si potrà addossare l'esistenza alla sorte? Sì, certo, 88

su tante cose è arbitra la sorte; ma nel campo dello spirito, della ragione, dell'ordine, no, essa non è padrona di generare nulla di tutto questo; e dal momento che caso e ragione sembrano fare a pugni tra loro, in qual modo la sorte può divenir genitrice di Lui, dello Spirito? Ora, se la sorte non genera lo Spirito, non può neppure generare quel che precede lo Spirito, quello che è più potente dello Spirito: né del resto avrebbe donde generarlo, né essa in nessun senso e sotto nessun aspetto potrebbe rientrare tra le cose eterne!

89 Se dunque non v'è nulla prima di Lui, ma Egli è primo, fermiamoci qui, allora, e non diciamo più nulla di Lui per cercare invece come sorsero le cose dopo di Lui; ma, quanto a Lui, non cerchiamo oramai 'come' Egli nacque, perché, in senso vero e proprio, Egli non nacque.

90 Com'è questa? Se Egli non nacque ma è proprio tale qual è, non è padrone allora della sua essenza? E se Egli non è padrone della sua essenza ma è quello che è e non chiamò se stesso all'esistenza ma si è accomodato al suo essere così com'è, Egli è quindi fatalmente quello che è e non potrebbe esser diverso.

91 Ecco, intendiamoci: Egli non è così com'è, perché non poteva esser diverso, ma perché questo suo 'così com'è' è quanto di più alto si possa immaginare. Difatti, non ogni essere ha la piena facoltà di progredire verso il meglio; mentre nessun essere è ostacolato da un altro per regredire verso il peggio; intanto, se non regredisce, non regredisce proprio in virtù del suo essere, vale a dire non perché ne sia impedito ma perché il suo essere non tollera quella discesa;
92 ora tale intolleranza a scendere verso il peggio non significa impotenza di colui che rifiuta tale cammino, ma solo dal suo intimo e per amore di se stesso deriva questo suo rifiuto del turpe cammino. Così, il fatto che Egli non si volga a nessun altro essere implica, in Lui, l'estremo eccesso della potenza; Egli non è prigioniero della necessità ma è, Lui
93 stesso, la necessità, e la legge delle altre cose. La necessità, dunque, chiamò all'esistenza se stessa? No, Egli non entrò

nell'esistenza, solo i rimanenti esseri posteriori a Lui entrarono per virtú di Lui, nell'esistenza. Insomma, in quale maniera poteva entrare nella esistenza, o per virtú di altri o per virtú di se stesso, Colui che precede l'esistenza?

XI. — Ma che cosa sarà mai uno che non entrò neppure nell'esistenza? Silenzio, e andiamocene; posti in un vicolo senza uscita, per questo nostro argomentare, non cerchiamo piú nulla! E che cosa volete che cerchi uno che non ha piú dove procedere, quando ogni ricerca approda a un principio e resta lí ferma? Ma, inoltre, occorre pensare che ogni ricerca verte o su la quiddità o su la qualità o su la causa o su l'essere. Ora, il suo essere — nel senso in cui gli assegniamo un essere — si ricava dalle cose che gli tengon dietro; cercarne la causa implica la ricerca di un ulteriore principio; ma del principio universale non esiste principio; cercarne la qualità vuol dire cercare qualcosa che càpiti addosso come accidente a uno che è del tutto privo di accidenti; la stessa quiddità, infine, sta a provare piuttosto la necessità di non indagare oltre su di Lui, avendo compreso oramai questo solo: l'assoluta impossibilità che grava su di noi; e, precisamente, dopo averla appresa nel fatto che è un sacrilegio applicargli qualche attributo. 94 95 96

In tutti i casi però, secondo ogni verosimiglianza, tale nostra aporia intorno alla Natura suprema ci s'è confitta nell'anima — a riflettercì bene sopra — per il fatto che ponemmo dapprima uno spazio e un luogo, quasi un abisso spalancato (caos), poi, in un secondo momento, esistendo ormai veramente lo spazio, sospingemmo questa Natura nel luogo o creato dalla nostra fantasia o già esistente; ma dopo avere introdotto il Primo in cosiffatto luogo, ecco affacciarsi con tutta naturalezza il problema: vale a dire donde e per quale via sia giunto qua; e proprio come se si trattasse di uno straniero, noi andiamo scovando notizie della sua presenza tra noi — cioè del suo essere —; e ci comportiamo precisamente come se Egli da non so quale abisso o da non so qual sublime sia stato scaraventato quaggiú! 97 98

99 Ecco perché occorre eliminare proprio il pretesto della difficoltà, escludere dalla nostra intuizione di Lui ogni luogo, rifiutare a Lui qualsivoglia posto, non dire mai ch'Egli giaccia in esso ed abbia ivi la sua sede sin dall'eternità né che vi sia giunto: limitiamoci solo a dire ch' 'Egli è come è' — espressione, anche questa, valevole solo per la necessità del nostro discorso — riconoscendo, per altro, che il luogo come anche ogni altra cosa è posteriore, e precisamente po-
100 steriore a tutto. Cosí, pensandolo, come lo pensiamo, 'non-spaziale', non ponendo piú nulla intorno a lui che lo stringa, per cosí dire, in un cerchio, non riuscendo ad abbracciarlo in tutta la sua estensione, noi dovremo pur riconoscere che anche l'estensione non gli aderisce; e neppure, manco a dirlo, la qualità; poiché non può esserci in Lui nessuna forma, neppure spirituale; cosí pure nessuna relazione al di fuori, poiché Egli è in se stesso e, prima che esistesse ogni altra cosa, Egli già esisteva.

101 E cosí, che senso può serbare ancora l'espressione 'gli accadde di essere cosí'? O come ci faremo uscir di bocca tale espressione, quando poi le altre espressioni che si riferiscono a Lui consistono in una pura e semplice eliminazione? Perciò, tra le due espressioni, la positiva 'gli accadde di esser cosí' e la negativa 'non gli accadde di esser cosí' colpisce nel segno piuttosto quella negativa, dal momento che la semplice espressione 'gli accadde' non gli si addice, nel modo piú assoluto.

102 XII. — Che cosa? Non è quello che è? Ma insomma, di 'essere quello che è' o di 'essere al di là' è Egli padrone, sí o no? Poiché ancora una volta l'anima mia, non persuasa per nulla delle ragioni addotte, si trova senza via di uscita!

103 Pertanto a tale obiezione si vuol rispondere come segue: Ognuno di noi uomini, in quanto è corpo, è ben lontano dall'essenza; ma in quanto è anima... e noi siamo, piú di tutto, anima e partecipiamo dell'essenza e siamo una determinata essenza; vale a dire, in certo modo, un composto di differenziazione e di essenza; a rigore non siamo, dun-

que, essenza; e non siamo 'essenza in sé'. Perciò non siamo neppure padroni della nostra propria essenza. Difatti, in un certo senso, la nostra essenza è una cosa e il nostro 'io' è un'altra, poiché noi non siamo padroni della nostra essenza ma la nostra essenza come tale è padrona di noi, dal momento che proprio questa essenza aggiunge altresí la differenziazione.

Intanto, dal momento che in un certo senso, noi siamo proprio 'ciò che è padrone di noi', cosí si potrebbe dire, con un po' di stento, che noi anche quaggiú siamo padroni di noi stessi.

Ma almeno ciò, che è in senso assoluto quello che (105) è — Essere in sé — e non è distinto dalla sua essenza, in questa situazione è proprio quello che è, vale a dire padrone di sé e privo di ogni ulteriore orientamento su altrui, in quanto è e in quanto è essenza. A lui, d'altronde, fu dato esser padrone di sé su la via ov'Egli è 'Colui che è il Primo'. Su la via che conduce all'Essere. Ora, Quegli che (106) rende libera l'essenza, Quegli che ha insita, con piena evidenza, nella propria natura, l'opera della liberazione sino ad esser detto 'creatore di libertà', a chi mai dovrebbe far da servo? Purché non sia già sacrilego esprimersi cosí persino in una maniera generale! Forse alla sua propria essenza? Intanto, anche questa è libera solo in grazia di Lui ed è posteriore a Lui; e poi non ha essenza, Lui!

Cosí, se c'è in Lui qualcosa sul tipo dell'atto e noi vo- (107) gliamo far consistere Lui in tale atto, neppure per questa via Egli riuscirebbe diverso da sé, e non sarebbe padrone di sé Colui donde l'atto scaturisce, poiché non sono cose diverse l'atto e Lui stesso. Ma se non vogliamo proprio am- (108) mettere che ci sia un atto, in Lui; se dobbiamo, per contro, riconoscere che solo le altre cose si attuano intorno a Lui e conquistano cosí l'esistenza, a maggior ragione ancora non dobbiamo ammettere lí, nell'Uno, né un elemento che domina né un elemento dominato; a rigore, anzi, non gli (109) concederemo neppure l'attributo 'padrone di sé' non perché un altro sia padrone di Lui ma perché noi assegnammo il

dominio di sé all'Essere e collocammo invece Lui in un grado piú alto di quel che corrisponde a questo autodominio.

Ora, che significa questa espressione 'in un grado piú 110 alto di quel che è padrone di sé'? Ecco: lí, in seno all'Essere, essenza ed atto sono, in certo senso, dualità — dall'atto stesso ognuno poté trarre l'idea dell''esser padrone' (quest'atto, beninteso, è identico all'essenza) —; proprio per questo fatto fu preso separatamente 'l'esser padrone', e l'Essere fu detto 'padrone di sé'. Allorché, invece, non c'è una dualità in valore di unità ma proprio l'unità in se stessa — cioè o esclusivamente *atto* o qualcosa che non è neppure *atto* — anche l'espressione 'padrone di sé' non è giustificata.

111 XIII. — Frattanto, se è necessario introdurre queste espressioni che si applicano in modo inesatto all'oggetto della nostra ricerca, si ribadisca ancora una volta che ben a ragione si afferma l'esigenza di non renderlo *dualità* neppure per successiva astrazione mentale; per il momento, però, solo per destare la persuasione, c'indurremo persino ad uscire dal retto cammino della logica, nel nostro discorso.

112 Se quindi gli assegniamo degli atti e se gli atti di Lui si eseguono, per cosí dire, mediante la sua volontà — poiché Egli non può esplicare il suo atto senza volerlo — e se tali atti sono proprio la cosiddetta 'essenza' di Lui, allora la 113 sua volontà e la sua essenza coincideranno. Ma se è cosí, allora *come Egli volle, cosí anche è*. L'espressione 'Egli vuole e agisce secondo la sua natura' non vale piú dell'altra 'l'essere di Lui corrisponde alla sua volontà e al suo atto'. Di conseguenza, Egli è in tutto e per tutto padrone di sé, poiché fa rientrare anche l'essere nel suo libero arbitrio.

114 Attenti a quest'altra considerazione: ogni essere aspira al Bene e preferirebbe essere quel supremo Valore piuttosto che essere quello che è; e crede di *essere* nella misura piú alta, allora che partecipa del Bene; cosí pure ogni cosa si elegge il proprio 'essere' in quella determinata situazione

che le farà trarre dal Bene il massimo vantaggio possibile; gli è che la natura del Bene, di per se stessa, risulta di gran lunga preferibile, dal momento che già quella quota parte di bene che si trova in un altro essere costituisce il suo più alto motivo di preferenza, la sua libera essenza, cioè quella che gli toccò per virtú di volere e coincide perfettamente nell'unità e nell'identità col volere e giunge all'esistenza mediante il volere stesso. Cosí, fino a quando il singolo essere non possiede il bene, esso vuole qualcosa di diverso, ma appena lo possiede, esso vuole oramai se stesso; e tale presenza del Bene non gli è affatto casuale e il suo essere non è fuori del suo volere; esso viene anzi delimitato dal Bene e in virtú di questo Bene appartiene a se stesso. 115 116

Se, dunque, in virtú del Bene l'essere in certo senso crea se stesso nella sua singolarità, allora si fa chiaro senz'altro che il Bene dovrà assolvere tale còmpito, già primordialmente, già verso se stesso, poiché per Lui anche le altre cose traggono la possibilità del loro proprio libero arbitrio; e a quella sua cosiddetta 'essenza' è congiunta la volontà di essere di quella tal determinata natura: insomma, non è dato concepire un Bene che sia spoglio della volontà di essere, di per se stesso, quello che è; ond'egli è buon compagno di viaggio a se stesso giacché vuole essere quello che è ed è proprio quello che vuole e la volontà sua e il suo essere sono unità e, nondimeno, la sua unità non viene a scapitarne per questo, poiché tra quello che si trovava ad essere e quello che eventualmente voleva essere non passa differenza di sorta. 117 118

Infatti, che cosa mai avrebbe potuto volere se non quello che è? Mi spiego: se noi supponessimo che Egli si riservi di divenire quello che voglia ed abbia il diritto di tramutare in qualcosa di diverso la propria natura, ebbene mai e poi mai Egli avrebbe avuto il capriccio di farsi qualcosa di diverso né avrebbe potuto gettare il biasimo contro se stesso come se solo per una dura fatalità Egli fosse quello che è, vale a dire proprio questo stesso essere che Egli stesso sempre volle e vuole tuttora. 119

120 In verità, la natura del Bene consiste sostanzialmente nella volontà di Lui, di un essere, cioè, che non è corrotto né istigato dalla sua stessa indole ma elegge con libertà se stesso, tanto più che non c'è nient'altro tale che Egli possa venirne adescato.

121 Ecco poi un'altra osservazione da aggiungere: i restanti esseri, ad uno ad uno, non contengono nella loro propria essenza un particolare motivo onde compiacersi di se stessi; tant'è vero che alcuno potrebbe pure sopportare a malincuore se stesso! Per contro, nella esistenza del Bene è necessariamente inclusa la scelta e la volontà del proprio essere; altrimenti non spetterebbe giammai a nessun altro essere l' ' esser contento di sé ' poiché gli esseri solo in grazia di una partecipazione o parvenza di bene si compiacciono di loro stessi.

122 Pure, ci vuole un po' d'indulgenza quanto ai termini, allorché uno, parlando di Lui, fatalmente, a scopo di dimostrazione, si avvale di quelle espressioni che criticamente noi non permettiamo. Comunque, per ciascuna di esse si abbia pronta la riserva: ' per così esprimerci '. Se dunque il

123 Bene sussiste, e coesistono con Lui la scelta e la volontà (ché, senza queste, Egli non potrebbe esistere) e se occorre tuttavia che questo Bene non sia molteplicità, bisogna addurre ad unità il volere e l'essere; e, precisamente, Egli ha a un tempo, di necessità, il volere — quel volere cioè che deriva da se stesso —, e l'essere — quell'essere, cioè, che deriva pure da se stesso —; in definitiva, questo nostro argo-

124 mentare ha scoperto che Egli è il Creatore di se stesso: poiché se la volontà promana da Lui ed è, per così dire, la sua opera; se però essa s'identifica con la sua esistenza; allora Egli ha chiamato se stesso all'esistenza nel libero modo che s'è descritto: di conseguenza, Egli non è quello che capitò a caso, ma quello che Egli stesso volle.

125 XIV. — Di più, si badi a quel che segue: ogni cosa alla quale si applichi l'essere o s'identifica con il suo proprio essere o se ne differenzia; per esempio, questo determinato

uomo e l' ' esser-uomo ' sono due cose diverse; s'intende bene che questo determinato uomo partecipa della essenza umana. Invece, anima ed ' esser-anima ' s'identificano, purché l'anima resti semplice e non appartenga a un'altra cosa; così pure coincidono uomo in sé ed ' esser-uomo '; e, distinguendo, quello che è diverso dall' ' esser-uomo ' può ben nascere per caso, invece l' ' esser-uomo ' non può nascere per caso, vale a dire: sorge da se stesso l'uomo in sé. Ora, se l' ' esser-uomo ' sorge da se stesso e non per caso, né gli capitò così, come mai allora Ciò che sta al di sopra dell' Uomo in sé, Ciò che ha generato l' Uomo in sé e a cui tutti gli esseri appartengono, potrebbe esser detto ' casuale ' mentre è una natura ben più semplice dell' ' esser-uomo ' e finanche dell' ' esser-ente ', in genere? Se a chi si trova sulla via del semplice non è dato trascinarsi dietro il caso, si deve concludere che è del tutto impossibile far risalire il caso sino al Semplicissimo. 126 127

Ma, inoltre, è bene ricordare una cosa già detta non so dove: ogni cosa che rientra tra gli esseri veri — i quali cioè giunsero all'esistenza in grazia di quella sublime natura — anche se una tal cosa esista poi nell'àmbito del sensibile, è di tal natura proprio in virtù della sua origine dagli esseri superni. Con l'espressione ' di tal natura ' io intendo, qui, il possesso, implicito già nell'essenza di questi sensibili, della Causa dell'esistenza, in modo che chiunque successivamente osservi gli esseri, ad uno ad uno, sia in grado di spiegare perché ciascuno degli organi contenuti in loro sia lì: ad esempio ' perché esista l'occhio ', ' perché questi dati esseri abbiano questi dati piedi '; questa Causa, poi, produce a un tempo la singola parte di ogni singolo essere; e le parti stanno in un mutuo rapporto tra di loro. Perché i piedi si sviluppano in lunghezza? Gli è che anche questo altro determinato organo ha una data funzione; e precisamente poiché il viso è fatto in un determinato modo anche i piedi sono congegnati a una loro maniera; anzi, in generale, il mutuo accordo di tutte le parti è la loro causa vicendevole; così la domanda: ' perché esiste questo dato or- 128 129 130

gano?' ha per risposta: 'perché questo importa l'esser-uomo'. In definitiva, l'essere e la causa coincidono nell'unità e nell'identità.

131 Pure, tali valori sgorgano da un'unica fonte, la quale non ha sillogizzato ma ha elargito senz'altro, in un tutto inseparabile, il 'perché' e l'essere. Esiste dunque una fonte dell'essere e del 'perché' che elargisce l'uno e l'altro a un tempo; ma se sono tali le cose soggette al divenire, allora in un modo ben più originale e più veridico e orientato a una perfezione ben più grande di quella che loro s'addice, sarà il Principio dond'esse derivano.

132 Orbene, se le espressioni 'a caso', 'per avventura' 'capitò proprio così' non possono applicarsi a tutto quello che serra in se stesso la sua causa (e serrano in loro tale causa tutti gli esseri che derivano da Lui), allora il Bene, essendo padre della forma razionale, della causa e dell'essenza causale — tutte cose, queste, che sono ben lontane dal caso —

133 va riconosciuto come Principio e, vorrei dire, come Ideale di tutte le cose che non hanno nulla da spartire con la fortuna; Egli, puro dalla fortuna, dal fortuito, dal cieco accadimento, è la verace e primordiale causa di sé, ed esiste da sé e per sé, nel suo essere; poiché Egli è primordialmente Lui stesso e Lui stesso in un senso trascendentale.

134 XV. — E poi Egli è qualcosa di amabile ed è, Lui stesso, amore, e, precisamente, amore di sé; per il semplice fatto che Egli non può trarre altra bellezza se non da sé e in sé. Infatti, persino l'unione con se stesso Egli non l'avrebbe per altra via, se ciò che si unisce e ciò a cui si unisce non fossero un'unica e medesima realtà.

135 Ma se quel che s'unisce è una cosa sola con quello cui si unisce, se quel che vorrei chiamare desiderante si unifica con il desiderato (qui, però, 'desiderato' fa la parte dell'esistenza e, per così dire, del fondamento) ecco che di bel nuovo ci si rivelano identici il desiderio e l'essere. Ma se è così, ancora una volta Egli ci si presenta come questo nostro Creatore di se stesso e padrone di se stesso, vale

a dire ch' Egli si fa non come una forza estranea volle ma come vuole Lui stesso.

[136] Di piú, persino quando affermiamo che Egli non riceve nulla in sé, e che nulla riceve lui, anche per questa via noi facciamo di Lui una nâtura del tutto straniata dalla fortuna, non solo perché lo isoliamo e rendiamo puro da tutto il resto, sí anche perché, eventualmente, [137] anche noi uomini scorgiamo in noi stessi una simile natura che non è appesantita di tutto il resto che è aggiogato a noi e per cui ci tocca subire quello che ci càpita e piace alla fortuna; [138] poiché tutte le altre cose che ci appartengono sono schiave e giacciono in grembo alla fortuna e seguon la loro ventura; solo a questo principio immanente spetta il dominio di sé e la libera spontaneità, per la energia di una luce che ha la forma del Bene ed è anzi il Bene e prevale su lo Spirito, poiché possiede questo suo Super-pensiero da sé e non d'accatto.

[139] Naturalmente, ascesi a questo Super-pensiero e trasformati addirittura in Lui solo, dopo aver fatto cadere ogni altra cosa, come lo potremmo chiamare diversamente, dal momento che noi stessi siamo piú che mai **liberi**, piú che mai dotati di sovrana **indipendenza**?

[140] Chi mai potrebbe, allora, aggiogarci alle fortune o al fortuito o a quel citato ' accadde ', se noi ci siamo già trasfigurati in quel vivere verace o siamo entrati oramai in quella realtà che non '**ha**' nient'altro ma '**è**' se stessa, esclusivamente? [141] Cosí, le altre cose, **isolate** che siano, non riescono a bastare a se stesse per esistere; mentre questo Altissimo è quello che è, per quanto chiuso nella sua solitudine.

Ma, ipostasi primordiale, Egli non giace in seno all'inanimato o in una vita senza ragione; poiché anche questa nostra vita non ha in sé la forza di essere, essendo dispersione di ragione e indeterminatezza; la vita, per contro, quanto piú procede sulla via della ragione, tanto piú si lascia indietro il caso; poiché ciò che è conforme a ragione non è casuale.

142 Pure, se noi ascendiamo ancora, ci si presenta proprio Lui non già come ragione ma come qualcosa di più nobile della ragione: di un bel tratto Egli si è allontanato dall'accadimento casuale! Poiché la radice della ragione spunta da se stessa; e a questo punto approdano tutte le cose; essa è, per così dire, il punto di partenza e il ceppo, fermo in se stesso, di un albero immenso che vive a norma di ragione e dona all'albero, nella misura razionale che esso è capace di ricevere, l'esistenza.

143 XVI. — Ma poiché noi affermiamo (e lo si può ben credere) che questo Altissimo sia dappertutto eppure non sia in nessun punto, è certo necessario vagliare bene questa affermazione e meditare — studiando la cosa anche da questo aspetto — quale proprietà occorra stabilire su l'oggetto della nostra ricerca.

144 Mi spiego: se Egli non è in nessun punto, allora non gli capitò nulla mai, in nessun punto; se Egli è dappertutto, per quanto esteso è Lui stesso, per altrettanto lo è il 'dappertutto'; di conseguenza questo 'dappertutto' e questa 'equazione perfetta' sono Lui stesso: cioè, Egli non è in quel 'dappertutto', ma Egli è proprio questo 'dappertutto' e consente alle altre cose la possibilità di giacergli accanto nel 'dappertutto'.

145 Egli però conserva il più alto posto, o, meglio, non l'ha, ma è Lui, l'Altissimo; ed ha tutte le cose nella sua sudditanza senza però capitar loro addosso: invece le cose gli si addossano o, più esattamente, gli fanno corona poiché Egli non volge lo sguardo su loro ma le cose volgono lo sguardo su Lui. Questi è trasportato, per così dire, nell'interno di se stesso, in un atto che vorrei chiamare 'amore di sé', amore di puro splendore, poiché Egli è precisamente ciò che ama; vale a dire, Egli ha chiamato se stesso all'esistenza, giacché Egli è immobile forza operante e il suo supremo oggetto di amore è una specie di Spirito; ma lo Spirito è l'effetto della forza operante. Di conseguenza, Egli stesso è effetto della forza operante. Intanto, questa non

può appartenere a nessun altro: dunque Egli è la forza che produce se stesso; Egli non è quindi 'come càpita' ma come Egli stesso dispiega la sua forza operante.

Ancora: se Egli esiste nel più alto valore per il fatto che è come piantato in se stesso e volge lo sguardo, per così dire, sul suo essere, e se quel che potrebbe chiamarsi il suo essere consiste proprio in questo volger lo sguardo su se stesso, vuol dire, allora, ch'Egli crea se stesso. Così si conclude ancora ch'Egli non è 'quasi per avventura' ma 'come Egli stesso vuole'; e la sua volontà, poi, non è casuale né 'capitò così', poiché la volontà che tende al più alto Bene non è certo arbitraria. 148

Pure, che una tale inclinazione di Lui verso se stesso — la quale è quasi la sua forza operante e la sua fissità nel proprio essere — crei proprio quel suo 'essere quello che è', è dimostrato vero sol che si faccia la supposizione contraria: se Egli cioè s'inclinasse al di fuori di Lui, andrà perduto senz'altro l''esser quello che è'. L''essere quello che è' consiste dunque nella forza operante ch'Egli volge a se stesso: ma queste due cose sono una unità, e, precisamente, sono Lui stesso. Così, Egli chiama se stesso all'esistenza, mentre insieme con Lui viene espressa anche la sua forza operante. Ora, se non è nata una volta ma esiste eternamente questa forza operante, se questa rassomiglia a una 'Veglia' — senza che il Vegliante sia diverso dalla Veglia — se esiste per l'eternità, Veglia o super-pensiero che dir vogliate, allora Egli si atteggia al modo di Uno che veglia. Si tratta però di una Veglia che è al di là dell'Essere e dello Spirito e della Vita spirante ragione; comunque, Veglia e super-pensiero sono Lui stesso. Di conseguenza, Egli è forza operante che trascende spirito e pensiero e vita: solo da Lui peraltro derivano tali valori, e non da altri; quindi il suo essere gli viene da parte di Lui stesso e da se stesso. Concludiamo ancora che Egli non è così come capitò ma come volle essere Lui stesso. 149 150 151 152

153 XVII. — Ma c'è da seguire ancora quest'altra via. Noi affermiamo che le singole cose contenute nell'universo e questo stesso universo si trovano così come sarebbero in tutti i casi, cioè come la scelta intenzionale del Creatore li avrebbe voluti; e, precisamente, Egli operò così come se avesse lanciato un progetto e previsto le cose in un calcolo conforme a un piano provvidenziale; per contro, poiché le cose si trovano eternamente in questo stato ed eternamente in questo divenire, certo si è, allora, che anche le forme razionali, ferme in una più armoniosa disposizione, giacciono in seno ai loro

154 congiunti, eternamente. Ond'è che gli esseri di lassú stanno al di là della provvidenza e al di là della scelta intenzionale, e tutte le cose che stanno nel regno dell'Essere se ne stanno lí ferme al modo in cui è fermo lo Spirito. Insomma, se uno voglia chiamar provvidenza una simile disposizione, deve intenderla solo in questo senso: che esiste, cioè, prima di questo nostro universo uno Spirito stabilmente fermo dal

155 quale e secondo il quale deriva questo universo. Orbene, se c'è uno spirito prima del Tutto e se uno Spirito così inteso è il principio universale, Egli non può esistere per caso, poiché, essendo molteplice, Egli è unanime con se stesso e quasi coordinato nell'unità.

Certamente, nessun molteplice e, precisando, nessuna pluralità coordinata o complesso di forme razionali compreso altresì e penetrato da parte a parte nell'unità, si presenta come qualcosa di casuale, così 'come capitò', ma la pluralità dello Spirito è ben lontana da siffatta natura casuale, anzi le è contraria, poiché essa è immersa nella ragione tanto quanto il caso è immerso nella non-ragione.

156 Ma se ciò che sta anteriormente a uno Spirito di tal genere è principio, Esso è evidentemente connesso a costui, vale a dire allo Spirito così intimamente penetrato di ragione; e questo stesso Spirito così razionalizzato è conforme a quel Principio e partecipa di Lui ed è quale Quegli vuole e infine è la potenza di Lui.

157 Egli è pertanto privo di dimensioni: forma razionale unitaria in tutti i sensi, unità ch'è numero ed è un 'Uno' più

grande e più potente di tutto ciò che diviene; e nulla è più grande o più potente di Lui. Conclusione: Egli non riceve da un altro né l'essere né l'‘essere qual è’; Egli è per virtù sua quello che è; è orientato verso se stesso e in se stesso, cosicché neppure per questa via Egli potrebbe volgersi al di fuori o a un altro ma dev'esser completamente volto a se stesso.

XVIII. — E tu, cercando, non cercar nulla fuori di [158] Lui; ma, anche scandagliando l'intimità di Lui, cerca solamente le cose che vengono dopo di Lui; ma Lui, lascialo in pace! In realtà, anche ciò che è al di fuori è Lui ancora, amplesso e misura del tutto. Oppure, Egli se ne sta dentro [159] nel suo abisso; ma ciò che è fuori di Lui, quasi tutto in giro, in contatto e in assoluta dipendenza da Lui, si rivela come Ragione e come Spirito; o, meglio, è Spirito proprio in funzione di questo contatto e in quanto lo tocca e in quanto ne dipende, dal momento che egli trae solo da Lui quel suo ‘essere Spirito’.

Ora, un paragone: è pacifico che appunto perché tocca [160] il centro, un cerchio trae le sue proprietà dal centro; esso è, per così dire, ‘centriforme’ in quanto i raggi, che tutt'in giro convergono su l'unico centro, fanno sì che quella loro estremità, che va a finire nel centro, sia proprio della stessa natura di quel punto sul quale approdano e da cui per così dire germogliarono i raggi; il centro tuttavia è più grande di questa sua coincidenza con questi raggi e, precisamente, con queste loro estremità, punti caratteristici dei raggi — le [161] quali estremità sono, semplicemente per assimilazione, quel centro; ma, in realtà, esse sono immagini flevoli e, vorrei dire, una semplice orma di Lui, del centro, dico, il quale è, in potenza, queste estremità, ed è, pure in potenza, questi raggi, i quali lo posseggono in sé in ogni loro punto; e proprio per mezzo dei raggi, quel centro si manifesta così com'è: mentre viene sviluppato, vorrei dire, senza essere già svolto. In questa prospettiva, appunto, si vuol conce- [162] pire tanto lo Spirito quanto l'Essere; nato da Lui e quasi

versato fuori e svolto e sospeso alla natura spirituale di Lui, lo Spirito attesta che nell'Uno v'è, per così dire, uno 'Spirito non-Spirito'. Poiché Egli è Uno. Ritornando al nostro paragone, il centro, lì, non era né i raggi né la circonferenza, ma era il padre della circonferenza e dei raggi e presentava solo un'orma di se stesso; nella sua quieta potenza, esso aveva generato, da non so quale intima forza, raggi e circonferenza, i quali non si staccano completamente da Lui; proprio così, si comporta anche quell'Altissimo; mentre la potenza dello Spirito scorre tutt'intorno, Egli è come il tipo ideale della figura di Lui espressa nell'' Uno-Molti' la quale è in cammino, per così dire, verso la molteplicità e s'è tramutata, per via di questa, in Spirito; ora, se Colui che persevera nella sua immobilità prima dello Spirito, ha generato lo Spirito dalla sua potenza, quale ventura mai, quale cieco impulso o quale accadimento casuale potrebbe farsi dappresso a una così sublime potenza la quale è creatrice dello Spirito e creatrice in un senso reale?

A voler porre su uno stesso piano il contenuto dello Spirito, per molti rispetti superiore a tale contenuto risulta ciò che è contenuto in quell'Uno superno: gli è come se una luce partendo da un unico centro, che persevera in se stesso, nella sua trasparenza, si disperda per largo tratto, e allora la luce così dispersa è semplicemente una immagine, mentre il centro donde sorse è la luce vera; e tuttavia la luce che si disperse non è di genere diverso dalla sua fonte; così, lo Spirito è semplicemente una immagine, e non esiste per un puro caso, ma in ogni singola parte del suo essere dominano ragione e causalità; l'Uno, però, è causa della causa.

In una forma più grandiosa, dunque, Quegli è per così dire Causa al grado superlativo e perciò causa in un senso più vero, poiché serra insieme tutte quante le cause di natura spirituale che in séguito dovranno scaturire da Lui e inoltre è genitore di qualcosa che non è casuale ma è come volle Lui stesso. Ma questo volere non era sfornito di ragione né rientrava nel casuale né andò 'come gli andò' ma corri-

spose alla legge del dovere, poiché nulla lassú va a casaccio. Ond'è che Platone lo chiama precisamente 'dovere' e 'momento giusto', poiché egli mirava a significare, come gli veniva fatto, che esso, ben lontano dal 'come càpita', è proprio tutt'al contrario il dover essere necessariamente quello che è. Ma se un tal essere è 'il dovere', esso non esce dall'orbita della ragione; e se è 'il momento giusto', Egli è sovranità massima su le cose che gli tengon dietro e, anzitutto, sul suo stesso essere e non è come gli capitò di essere ma è proprio quello che volle Lui stesso, se è vero che vuole quello che deve e se fan tutt'uno dovere e forza operante del dovere. Il dovere, poi, non fa da fondamento ma rappresenta la primordiale forza operante la quale trae in luce se stessa precisamente come dovere. 168 169

Francamente, cosí dobbiamo parlare di Lui, impotenti come siamo ad esprimerci come vorremmo.

XIX. — Oh lo si colga una buona volta, accesi di Lui per quanto si è detto; e allora lo contemplerà anche colui che non sa dire quanto vorrebbe. Ma, vedendolo in se stesso, fatta cadere ogni parola, lo stabilirà 'fermo da se stesso', come a dire che se Egli avesse una essenza, tale essenza gli sarebbe soggetta e deriverebbe, per cosí esprimerci, da Lui; e nessuno piú oserebbe, dopo averlo visto, pronunziare l'espressione 'come càpita', anzi nessuno, assolutamente, avrebbe la forza di fiatare. E ne resterebbe lui stesso atterrito, se l'osasse; anzi, dopo un tale balzo, l'uomo non saprebbe dire di Lui ov'Egli sia, poiché Egli da ogni lato gli si disvela, per cosí dire, dinanzi agli occhi dell'anima, e, dovunque l'uomo tenda il suo sguardo, lo vede, tranne che, intento altrove, faccia cadere il dio e non gli ponga piú mente, per nulla. 170 171

Ma, forse, anche l'espressione 'al di là dell'essere' occorre intenderla in questo senso; gli antichi la usarono allusivamente, non solo perché l'Uno genera l'essere sí anche perché Egli non va soggetto né all'essere né a se stesso né è per lui principio la sua essenza ma Egli è principio dell'essenza 172

e non creò per suo vantaggio l'essenza, anzi creata che l'ebbe, la lasciò fuori di sé, giacché non ha bisogno dell'essere, colui che lo creò. Cosí, neppure in quanto 'è', Egli crea questo suo 'è'.

173 XX. — Ma cosí non risulta, forse — potrà rilevare qualcuno — che Egli esiste già prima di nascere? Se, voglio dire, crea se stesso per via del 'se stesso', Egli non è ancora, ma d'altro canto per via del 'creare', Egli esiste già prima di se stesso, poiché Egli è precisamente il prodotto della sua creazione.

174 A questa osservazione si deve rispondere senz'altro che Egli in modo assoluto non va considerato alla stregua della cosa creata ma solo nella prospettiva del Creatore; poiché noi abbiamo già posto la sua opera di creazione come qualcosa di 'sciolto' e non come se questa sua opera creativa mirasse ad eseguire qualcosa di estrinseco, giacché la sua forza operante nonché essere esecutrice di uno scopo prefisso è invece Lui stesso nella sua interezza: non dualità, insomma, ma unità.

175 Mi spiego: non si tema di affermarlo come forza operante primordiale che fa a meno dell'essere; anzi, proprio in questa forza operante va riposta quella che potrebbe dirsi la sua ipostasi. Se però alcuno lo affermasse come ipostasi senza forza operante, allora il principio risulterebbe manchevole e incompiuto, lui, il più perfetto di tutti i principî! Se poi si pone la forza operante come un'aggiunta, non si con-
176 serva l'unità dell'Uno. Allora, se la forza operante è qualcosa di più perfetto dell'essenza e se quanto c'è di più perfetto è il Primo, Egli è nativamente forza operante. Esercitando, dunque, la sua forza operante, Egli è già questo valore e non c'è da sofisticare ch'Egli era prima di nascere; poiché 'allora' non vuol dire 'prima di nascere': ma Egli era già tutto.

177 In definitiva, una forza operante che non è asservita all'essenza è pura libertà e in tal senso Egli è Lui di per se stesso. Infatti, se Egli dovesse a un altro la sua conserva-

zione nell'essere, Egli non sarebbe Primo di per se stesso; ma se si dice, a ragione, che Egli contiene se stesso, allora Egli è proprio Colui che introduce se stesso all'esistenza, se è vero che contenere naturalmente una cosa e crearla sin dal principio sono un tutt'uno. Così, se ci fosse un tempo donde ebbe principio il suo essere, allora l'espressione 'Egli ha creato se stesso' gli si potrebbe applicare nel senso più rigoroso; invece, dal momento che Egli, prima ancora che ci fosse l'eternità, era già quello che è, l'espressione 'Egli ha creato se stesso' vuol essere intesa nel senso che l''aver creato' e il suo 'essere' coincidono: vale a dire che il suo essere consiste nella sua opera creativa e, per così dire, nel suo eterno generare. 178

Ond'è che ha lo stesso valore l'attributo 'ciò che comanda a se stesso': e, precisamente, se c'è una dualità, esso vale in senso stretto; ma se c'è una unità resta solo 'ciò che comanda'; poiché non ha nulla che possa subire il comando. Ora, come può esistere un comandare, se manca il termine del comando stesso? Ecco, il comandare, nel caso nostro, è relativo al fatto che nulla gli fu preordinato. Ma se non ci fu nulla, Egli resta il Primo; Primo, beninteso, non rispetto ad una serie, ma per sovranità e per potenza dotata di piena spontaneità, nel più puro significato. Ma se questi dati conservano il loro puro significato, non è possibile cogliere in fallo lassù qualcosa che non abbia la sua libera spontaneità. Insomma, Egli se ne sta completamente in se stesso nella sua libera spontaneità. E allora che cosa c'è di Lui che non sia lui stesso? Che cosa c'è che non esplica la sua forza operante? E che cosa c'è che non sia la sua propria opera? Difatti, se qualcosa in Lui non fosse opera sua, Egli non serberebbe il suo puro valore, né sarebbe pienamente spontaneo né sarebbe onnipotente; poiché Egli non sarebbe padrone di quella cosa e quindi non avrebbe la potenza su tutte le cose. Certamente, Egli non avrebbe potere su quella cosa che non fosse padrone di creare di per se stesso. 179 180 181

182 XXI. — Ebbene, avrebbe Egli potuto crearsi diverso da quel che si creò? No, perché in tal caso noi dovremmo negargli finanche di fare il bene, per il fatto ch'Egli non può fare il male. Lassú, infatti, il 'potere' non è tale da abbracciare i contrarî ma rientra in una potenza fissa e inamovibile, la quale allora è, al suo piú alto grado, potenza, quando non è scardinata dall'Uno; e, difatti, potere i contrarî significa che non si riesce a star fermi in seno al Bene supremo.

183 Ma anche la creazione di Lui, di cui facciamo discorso, vuol avverarsi una volta per sempre; poiché è bella; e chi potrebbe mai deviarla, sorta com'è per volere di Dio e rivelantesi, anzi, proprio come questo volere? — Per volontà, quindi, di uno che non esiste ancora? E come parlare di un suo volere, se Egli, dal punto di vista dell'esistenza, non ha volontà? E donde verrà a lui la volontà? Da una essenza 184 inoperosa? — Ecco: nella sua essenza è già implicita la sua volontà; questa, dunque, non è per nulla diversa dall'essenza. Del resto, che c'era mai ch'Egli non fosse? Non fu, per esempio, volontà? Dunque, Egli è tutto volontà e non v'è in Lui nulla che non voglia. Neppure, pertanto, ciò che sta prima della volontà. Primordialmente, si conclude, la Volontà è Lui stesso. Cosí gli si addicono tutte queste espressioni: 'come volle' e 'quale volle' e 'dando retta al suo volere': son tutti momenti prodotti da una Volontà cosí intesa; ma Egli non genera ulteriormente nessun'altra cosa in se stesso: poiché Egli è già quest'altra cosa.

185 Ma, quanto all'espressione 'contenere se stesso', a voler farne un giusto uso, essa va presa in questo senso che tutte le altre cose che esistono sono sostenute da Lui: poiché esse sono soltanto in grazia di certa sua presenza e risalgono 186 tutte quante a Lui. Egli però è già di per se stesso e non ha bisogno né di sostegno né di presenza; ma è tutto per se stesso, o, meglio, Egli è nulla e non ha bisogno di nessuna altra cosa per il suo essere; anzi, qualora tu parli di Lui o lo 187 consideri, getta via tutto il resto. Ma eliminando tutto e riservandoti unicamente 'Lui', non cercare quel che potresti

aggiungergli; anzi, bada che forse non hai ancora eliminato da Lui qualche estremo residuo, nel tuo pensiero! Poiché è ben possibile che anche tu abbia il contatto con qualcosa che non consente ormai che si dica o si comprenda piú nulla di sé. Egli, intanto, situato nell'altezza e chiuso nella sua solitudine, è veramente libero, poiché non è asservito neppure a se stesso; ma è esclusivamente Lui stesso e realmente Lui stesso, mentre ogni altra cosa è essa stessa e qualcosa d'altro a un tempo. 188

IL BENE O L'UNO

Enneade VI, 9 (9).

I. — Tutti gli enti sono enti in virtú dell'Uno, sia quelli che sono enti in senso originario, sia quelli di cui si dice che in un senso qualsiasi rientrano tra gli enti. Infatti, che cosa potrebbe esserci se non fosse unità? Tant'è vero che, privati appena dell'unità che vien loro attribuita, gli enti
2 non sono piú quelli. Esemplificando, non si ha esercito se esso non sa presentarsi uno, né si ha coro né greggia, se non sono 'uno'. Anzi, niente casa o nave se non hanno unità, dal momento che la casa è una unità, e cosí pure la nave, tanto che se perdono l'unità, la casa non sarà piú casa e la nave non sarà piú nave. Cosí, le grandezze continue non esisterebbero se non fosse loro presente l'unità; certo, una volta che vengano tagliate, in quanto perdono l'unità, mutano il loro essere.
3 Tant'è pure dei corpi delle piante e degli animali: ognuno è un'unità, e, se sfugge a questa unità, sminuzzandosi in una pluralità, perde quel suo primo essere, che aveva, non risultando piú quello che era; ma, pur divenendo qualcosa di diverso, anche il nuovo essere esiste in quanto unità. E, del resto, la salute stessa si ha solo allora che il corpo sia coordinato in unità; e si ha bellezza quando le parti siano tenute insieme dalla virtú dell'uno; ma finanche la virtú dell'anima ha luogo allorché le potenze si siano fuse nell'unità e precisamente in una concordia unitaria.
4 Ebbene, dal momento che l'anima adduce tutte le cose ad unità col suo creare, plasmare, formare, coordinare, una

volta che noi siamo pervenuti sino a costei, dobbiamo forse dire che proprio quest'anima elargisce l'unità ed è, proprio lei, l'Uno? Oppure, come somministra ai corpi le altre proprietà senza peraltro identificarsi, essa, con quello che dà (per esempio forma e figura — realtà diverse dall'anima —) così, se essa dà pure unità, occorre credere che la dia come qualcosa di diverso da sé e che porti ogni singola cosa ad unità volgendo lo sguardo sull'uno, a quel modo che essa stessa mirando l'Uomo, crea un uomo, raccogliendo con l'umanità l'uno che si trova in essa? Invero, ogni essere che sia riconosciuto come 'uno' è uno proprio in quella misura che il suo essere implica: di conseguenza, gli esseri minori hanno in minor grado l'unità; gli esseri maggiori ne hanno di più. Naturalmente, anche l'anima — benché sia differente dall'Uno — possiede l'unità in più alto grado, proporzionatamente al suo più alto e appropriato essere; e, nondimeno, essa non è l'Uno in sé; tanto è vero che l'anima è una e questa unità in un certo senso è accidentale e, di fatto, qui abbiamo due termini: anima più unità; né più né meno che corpo e unità. Così il discontinuo — il coro, ad esempio — è quanto mai lontano dall'uno; mentre il continuo gli è già più vicino; e più vicino ancora gli sta l'anima, che è finanche in comunione con l'Uno. 5

Ma se, per il fatto che l'anima non potrebbe proprio essere anima senza essere una unità, s'identifica perciò l'anima e l'Uno, anzitutto — rispondiamo — anche tutte e singole le altre cose esistono solo in compagnia dell''essere-unità'; ma, nondimeno, l'uno è differente da loro; poiché non s'identificano corpo e unità ma il corpo partecipa dell'uno; in secondo luogo, peraltro, è molteplice anche l'anima unica, per quanto non consti di parti; poiché moltissime potenze esistono in essa — ragionare, aspirare, percepire — le quali sono tenute insieme, come da un legame, solo in virtú dell'uno. In definitiva, l'anima — una com'è dal canto suo — introduce l'unità in altrui; ma anch'essa la sperimenta ad opera di un altro. 6

II. — Ebbene, in ogni unità parziale, non è forse vero che la sua essenza e la sua unità non coincidono, mentre per l'Essere universale e per l'essenza coincidono sia la sua essenza sia il suo essere sia la sua unità? Di conseguenza, chi abbia scoperto l'ente, ha scoperto parimenti l'uno e allora l'essenza in sé equivale all'uno in sé: per esempio, se l'essenza è Spirito, allora anche l'Uno è Spirito, essendo lo Spirito primordialmente ente e primordialmente Uno, e, rendendo le altre cose partecipi dell'essere, le rende in tal modo e in una corrispondente misura partecipi dell'Uno. Infatti, che altro mai si potrà dire dell'Uno se non che è l'essere in sé? Certo, o esso s'identifica con l'ente — 'uomo' e 'un uomo' sono la stessa cosa — oppure esso è, per così dire, una specie di numero della cosa singola: come di alcune cose tu enunci il 'due', così di una cosa sola, tu enunci l''uno'. Ora, se il numero appartiene agli enti, è chiaro che vi appartiene anche l'uno; ed occorre cercare che cosa sia. Se, per contro, il numero è una operazione dell'anima che passa in rassegna le cose, computandole, allora l'uno non rientrerebbe affatto tra le realtà concrete. Al contrario, il ragionamento tenuto or ora sosteneva che qualora le cose singole perdono la loro unità non possono addirittura esistere più. Occorre dunque esaminare se siano identici il singolo uno e l'essere, e così pure se siano identici l'essere generalmente preso e l'uno. Intanto, se l'essere della cosa singola è molteplicità e se invece è impossibile che l'uno sia molteplicità, l'uno e l'altro dovranno risultare differenti tra loro. 'Uomo', al certo, vuol dire 'animale', vuol dire 'ragionevole', e vuol dire ancora tante altre particolarità: ora tutto questo molteplice è vincolato insieme mediante l'unità; dunque, altro è 'uomo', altro è 'uno', dal momento che il primo è divisibile e il secondo è indivisibile. Evidentemente, l'essere, preso nella sua totalità, serrando in sé tutti gli enti è molteplicità in un grado superiore ed è quindi diverso dall'uno; e, se possiede l'uno, lo possiede peraltro solo per partecipazione e comunicazione. Pure, possiede altresì vita e Spirito, l'Essere! Poiché, per

certo, non è un cadavere; è 'molte cose', di conseguenza, l'Essere. Ma se questi fosse unicamente Spirito, anche in 11 tal caso, sarebbe necessariamente molteplicità. E lo è, inoltre, a maggior ragione, dal momento che deve abbracciare in sé le idee; ché neppure l'idea è unità ma è piuttosto numero, tanto la singola idea quanto l'insieme delle idee; ond'essa è unitaria proprio come è unitario il cosmo.

Nell'assoluto, però, solo l'Uno è primo; lo Spirito, per 12 contro, e le idee e l'ente non sono primi. E, certo, quanto all'idea, ognuna consta di molti elementi, è un composto, è una realtà posteriore; poiché gli elementi di cui consta ogni singola idea sono, di per se stessi, anteriori. Pure, la 13 impossibilità che lo Spirito sia il primo termine risulterà chiara altresì da quel che verremo dicendo. Necessariamente, lo Spirito è tuffato nel pensiero; e, precisando, lo Spirito nella sua forma più nobile, quello cioè che non volge lo sguardo a cose esteriori, pensa ciò che gli è anteriore; girando, infatti, su se stesso, egli ritorna al suo principio.

Allora, non si sfugge a queste ipotesi: se è il pensante 14 e il pensato, egli sarà duplice e non semplice e quindi non sarà l'Uno; se invece guarda verso un altro, guarderà in tutti i casi verso qualcosa che gli è superiore e anteriore; se infine guarda verso se stesso e verso l'oggetto superiore, allora anche per questa via lo Spirito è un secondo termine. Così, occorre fare dello Spirito un valore tale che esso da un canto sia presente al Bene e al Primo e volga lo sguardo su Lui, e d'altro canto sia congiunto a se stesso e pensi altresì se stesso e si pensi precisamente come Colui che è 'tutte le cose'. Ce ne vuole, dunque, perché sia 'Uno', dal momento che è così vario, lo Spirito!

Concludiamo pertanto che l'Uno non sarà mai né Tutto 15 — perché allora non sarebbe più uno — né Spirito, poiché anche in questo caso sarebbe 'tutte le cose' in quanto lo Spirito è Tutto: e non sarà neppure l'Essere, giacché l'Essere è Tutto.

III. — Ora, che sarà mai l'Uno e quale sarà la sua natura? Ecco, nessuna maraviglia che non sia facile dare una risposta, dal momento che non è neppure facile darla e per l'essere e per l'idea, sempre che, tuttavia, la nostra conoscenza trovi nelle idee il suo punto d'appoggio.

16 Pure, quanto più l'anima penetra in seno all'informe, spossata nel suo vano tentativo di coglierlo per la indeterminatezza e per il fatto ch'essa non viene più, per così dire, impressionata da una varia impronta, ella allora sdrucciola e teme di trovarsi a mani vuote. Perciò, si travaglia tra tali angustie e ben volentieri tante volte se ne scende e cade, di grado in grado, fino a venirsene nella zona del sensibile, quasi riposando sulla terra salda: così anche la vista, affaticata negli oggetti piccoli, si getta avidamente sui grandi.

17 Ma allorché, di per se stessa, l'anima vuole contemplare, poiché la sua visione ha luogo esclusivamente per via di comunione e la sua unità è dovuta al fatto che s'è unificata con Lui, ella non crede ancora di possedere quel che ricerca, appunto perché non è più qualcosa di diverso dall'oggetto del suo pensiero. E, nondimeno, proprio così deve comportarsi chi si accinge a filosofare intorno all'Uno.

18 Ora, poiché quello che cerchiamo è l'Uno e poiché andiamo scrutando il fondamento di tutte le cose, cioè il Bene e il Primo, noi non dobbiamo allontanarci dai dintorni del Primo per cadere nelle cose estreme; ma dobbiamo, con uno slancio, balzare su verso i primi Valori, dopo aver svincolato il nostro 'io' dalle cose sensibili — che sono le cose estreme! — e da ogni malizia, appunto perché, ansiosi di appressarci al Bene, dobbiamo così salire al principio che si trova nel nostro 'io' e farci 'uno' dalla molteplicità, se vogliamo davvero riuscire alla contemplazione del Principio e dell'Uno!

19 Urge, dunque, trasformarsi in Spirito e porre in balìa dello Spirito l'anima propria e fissarla lì sotto, affinché accolga, in pieno risveglio, proprio ciò che vede lo Spirito; occorre contemplare l'Uno mediante lo Spirito senza aggiungere sensazione alcuna e senza insinuare in lui nulla che da

essa derivi; occorre invece con puro Spirito anzi con la primizia dello Spirito contemplare il Purissimo.

Pertanto, allorché colui che s'è accinto alla visione di sì mirabile essenza fantastichi in questa o grandezza o figura o massa... non è lo Spirito che fa da guida a costui nella sua visione poiché lo Spirito non è proprio nato a vedere siffatte cose, ma l'attività della sensazione e della opinione che tien dietro alla sensazione. Per contro, occorre desumere soltanto dallo Spirito l'annunzio delle sue possibilità; ma lo Spirito può vedere semplicemente o le cose che lo precedono o le cose che gli appartengono o le cose che da lui stesso provengono. Già sono pure le cose che si trovano in lui; ma ancora più pure e più semplici sono le cose che lo precedono o, più esattamente, l'Unico che lo precede. Non è Spirito, dunque, Costui, ma è anteriore allo Spirito! Poiché lo Spirito è già 'qualcosa' che rientra tra gli esseri. Colui, invece, non è 'qualcosa' ma è anteriore a ciascuna cosa e non è nemmeno essere; poiché l'essere possiede, per così dire, una forma — la forma dell'essere —; ma Quegli è informe, privo, cioè, finanche della forma spirituale. 20 21

Mi spiego: appunto poiché l'essenza dell'Uno è la generatrice di tutte le cose, essa non è nessuna di quelle cose: essa non è pertanto 'qualcosa', né è qualità, né quantità, né Spirito, né Anima; non è neppure 'in movimento' né, d'altronde, 'in quiete'; non è 'in uno spazio'; non è 'in un tempo'; essa è invece l'Ideale solitario, tutto chiuso in se stesso o, meglio, l'Informe che esiste prima di ogni ideale, prima del moto, prima della quiete; poiché tali valori aderiscono all'essere e lo fanno molteplice. Ma, dal momento che non è mosso, perché allora non è neppure in quiete? Perché l'una di queste due alternative o entrambe aderiscono solo all'essere, necessariamente; inoltre ciò che è in quiete è quieto in virtù della quiete e non s'identifica con la quiete stessa; a segno che quiete e moto gli aderirebbero solo accidentalmente, ond'Egli non resterebbe più semplice. 22

Del resto, anche se noi lo riconosciamo come causa, questo non vuol già dire che noi gli assegniamo un attri- 23

buto accidentale; ma l'espressione vale solo per noi uomini, in quanto noi possediamo qualcosa da Lui, mentre Egli in realtà persevera in se stesso.

Pure, a rigor di termini, non si dovrebbe applicare a lui, né 'quello', né 'questo'; e, intanto, è fatale che noi uomini, quasi correndo intorno a Lui, dal di fuori, bramiamo interpretare i sentimenti umani, a volte giungendogli vicino, a volte respinti indietro per le difficoltà che sperimentiamo in Lui.

24 IV. — Ma la via di uscita ci è preclusa soprattutto perché la intelligenza di Lui non si ottiene né su la via della scienza né su quella del pensiero, come per i restanti oggetti dello Spirito, ma solo per via di una presenza che vale ben più della scienza. Eppure, l'anima sperimenta un allontanamento dalla sua unità e non resta completamente una, allorché acquista la conoscenza scientifica di qualche cosa; la scienza, difatti, è un processo logico; ma il processo logico è molteplice. Quindi essa valica l'unità, poiché è caduta nel nu-
25 mero e nel molteplice. Urge pertanto oltrepassare di corsa la scienza e non deviare giammai dal nostro essere unitario; è necessario frattanto allontanarsi sia dalla scienza sia dallo scibile sia da ogni altro spettacolo per quanto bello; poiché ogni bellezza è posteriore a Lui e da lui deriva come
26 la luce diurna deriva tutta quanta dal sole. Gli è per questo che di Lui non si può né parlare né scrivere, come fu detto. Frattanto noi parliamo e scriviamo per indirizzare verso di Lui, per destare dal sonno delle parole alla veglia della visione, e quasi per additare la strada a colui che desidera contemplare un tantino. Francamente, il magistero non va oltre questo limite di additare cioè la via e il viaggio; ma la visione è già tutta un'opera personale di colui che ha voluto contemplare.

27 Pure, se uno non giunge alla visione, se l'anima sua non sa nemmeno comprendere lo splendore di lassú, se essa non sperimenta e non serra in sé il travaglio amoroso — sorgente dalla visione — dell'amante che si riposa in colui che ama;

se, pur accogliendo la luce vera e precingendone l'anima interamente per una maggiore vicinanza raggiunta, quegli sale tuttavia ma risulta appesantito alle spalle da qualcosa che gli inceppa la visione; se, insomma, sale non solitario ma in compagnia di qualcosa che lo separa da Lui o non ancora si è raccolto nell'unità... — in verità non è lontano 28 da nessuno, Lui, eppure è lontano da tutti; sicché Egli, presente, non è presente se non a coloro che sono in grado di accoglierlo e sono predisposti in modo da aggiustarglisi accanto ed entrare in contatto e toccarlo addirittura per via di somiglianza e in virtú di quella potenza ch'è in Lui, congeniale a ciò che deriva da Lui stesso, qualora tale potenza si serbi tale com'era quando uscí da Lui, ecco, allora, che essi sono capaci di contemplarlo nella maniera ond'Egli secondo la sua natura è visibile —;... se, dicevamo, costui non si trova 29 ancora lassú ma se ne sta al di fuori per gli ostacoli ora menzionati o per la mancanza di una concezione razionale che lo governi e gli sappia instillare una convinzione intorno a Lui, allora attribuisca pure a se stesso la colpa per tutto il resto e si studii di starsene solo lontano da tutti; ma quanto al fatto che, sfiduciato nelle ragioni addotte, egli era venuto meno, rifletta a quel che segue.

V. — Se alcuno creda che gli esseri siano governati dalla 30 fortuna o dalla casualità e siano tenuti insieme da cause corporee, costui è ben lontano dal cogliere tanto Iddio quanto la concezione dell'Uno; e questo nostro discorso non è rivolto a costoro ma a coloro che ammettono un'altra natura contrapposta ai corpi e s'inoltrano sino all'anima. In verità, 31 occorre pure che costoro abbiano ben pensato alla natura dell'Anima e sappiano, tra l'altro, che essa deriva dallo Spirito ed acquista la virtú solo col partecipare della ragione derivata pure da questo Spirito; ulteriormente, essi devono cogliere lo Spirito come qualcosa di diverso dalla nostra facoltà di ragionare — il cosiddetto raziocinio —; devono capire che i ragionamenti consistono già, per cosí dire, in intervalli logici e in movimenti e che le scienze sono forme

razionali contenute nell'anima, le quali appunto come forme possono apparir manifeste, per il fatto che lo spirito, in seno all'anima, diviene fonte di conoscenze scientifiche.

32 Così, chi abbia visto lo Spirito — come qualcosa di sensibile (per il fatto stesso che può essere immediatamente percepito) — troneggiante come un padre sull'anima, e rivelantesi come un mondo di spiritualità, deve ben riconoscere che si tratta di uno Spirito tranquillo, di un Moto senza turbamento, di un Essere che ha tutto in sé ed è tutto, di una Pluralità indivisa e, d'altro canto, distinta; poiché esso né è separato come i pensieri i quali vengono già pensati ad uno ad uno, né il suo contenuto è una ridda confusa. In realtà, ogni singolo essere procede separato come avviene anche nelle scienze dove tutto regna nell'indivisibile e tuttavia ogni singolo teorema è separato dal resto.

33 Così questa moltitudine adunata insieme — la quale è appunto il mondo dello Spirito — è in prossimità del Primo; anzi la ragione sostiene che essa esiste necessariamente, se è vero che si può dimostrare altresì l'esistenza dell'anima; ma questa pluralità dello spirito è qualcosa di più importante dell'anima; nondimeno, non è il Primo, poiché non è unità e non è semplicità. Semplice, invece, è solamente l'Uno, vale a dire il principio del tutto.

34 In definitiva, Ciò che ha precedenza su quanto v'è di più prezioso nel regno dell'essere, dal momento che è indispensabile che ci sia qualcosa prima dello Spirito, il quale vorrebbe, sì, essere uno ma non lo è ed è appena Uniforme — voglio dire che lo Spirito ha la forma dell'Uno perché per Lui non c'è affatto sbandamento ma Egli è davvero raccolto in se stesso, senza interruzioni e scissioni perché sta vicino all'Uno, immediatamente dopo di Lui, ed ebbe l'ar-
35 dire di staccarsi, non so come, dall'Uno! —; quel prodigio, insomma, che è anteriore allo Spirito, si è proprio l'Uno; Egli non è 'ente' altrimenti anche qui l'Uno sarebbe predicato di un altro essere; a Lui, in verità, non s'addice nome alcuno; ma dal momento che è inevitabile dargli un nome, Egli potrebbe pure esser volgarmente detto, con certa

qual convenienza, 'Uno', non però nel senso ch'Egli sia prima qualcosa d'altro e in un secondo momento sia 'Uno'. Dura cosa, s'intende, ch'Egli sia conosciuto per questa via; 36 ma egli è piuttosto conoscibile per mezzo della sua creatura: l'essere; ed è lo Spirito che adduce all'essere; la natura dell'Uno, poi, è cosí ricca da farsi fonte delle cose piú nobili e potenza generatrice degli esseri: una potenza che persevera in se stessa e non risulta sminuita neppure nelle cose che nascono da essa, poiché esiste prima di loro.

Noi uomini usiamo questo termine 'Uno' per additarcela, 37 vicendevolmente, giacché con tal nome suggeriamo una idea indivisa e vogliamo unificare l'anima nostra; noi diciamo 'Uno' e 'indivisibile' non nel senso in cui applichiamo tali attributi al punto geometrico o all'unità aritmetica; poiché l'uno preso in tal senso è radice del quantitativo, il quale non potrebbe sussistere se non gli preesistesse l'essenza e Ciò che precede l'essenza. Non bisogna dunque indirizzare il pensiero in questo campo matematico, ma assimilare semplicemente queste nozioni a quei valori nel campo dell'analogia per la loro semplicità e per il fatto che esulano in loro la molteplicità e la divisibilità.

VI. — Ora, quale significato diamo al termine 'Uno' e in 38 qual modo dobbiamo farlo corrispondere al nostro pensiero? Ecco: esso vuol esser posto come una unità di una comprensione ben piú vasta di quella con cui si unifica una unità numerica o un punto geometrico. In questo campo matematico, difatti, l'anima, astraendo la grandezza e la pluralità del numero, va a finire in un termine di piccolezza estrema e trova, sí, una certa base in qualcosa d'indivisibile il quale tuttavia era già nel divisibile e si trova tuttora in un altro; l'Uno, per contro, né si trova in un altro né si trova in 39 seno al divisibile, e nemmeno è indivisibile come quel termine minimo della matematica; ché, anzi, è, fra le cose tutte, massimo, non già per estensione reale ma per potenzialità, a tal segno da essere privo di grandezza proprio per la sua potenza; tanto è vero che persino gli esseri che gli

tengono subito dietro sono indivisibili e indivisi per la loro potenza non per le masse.

40 Pure, occorre concepirlo infinito non perché sia interminabile vuoi in grandezza vuoi in numero ma per il fatto che la sua potenza non è circoscritta. Certo, ove mai tu lo pensi come Spirito o Dio, Egli è da piú; e, d'altro canto, allorché tu lo unifichi, col tuo pensiero, anche in questo caso, Egli è da piú; o se tu vuoi proprio rappresentarti Iddio in persona, tu devi esser rivolto verso un valore che è ben piú unitario del tuo pensiero; giacché Egli è in sé e per sé senza che nulla gli aderisca accidentalmente.

41 Ma per via della bastevolezza, chi mai non vorrà affermare l'unità — dico la sua unità? Difatti, se Egli è, tra tutti gli esseri, il piú dotato e il piú bastevole, di qui segue che Egli non ha proprio bisogno di nulla. Tutto il molteplice e il non-uno è manchevole — il non-uno che consta del molteplice —. E cosí, la sua essenza ha bisogno di trovare l'unità. L'Uno, per contro, non ha bisogno di se stesso, poiché è

42 proprio Lui stesso. Certo, ciò che è multiplo ha bisogno di tutte le cose che si trovano nel suo essere; e poi ogni cosa ch'è in lui esiste in compagnia delle altre e non sta in se stessa, poiché si rivela bisognosa delle altre e cosí, sia nel singolo sia nel tutto, un cosiffatto essere presenta delle manchevolezze. Ora, se è vero che ci dev'essere qualcosa di supremamente bastevole a se stesso, questa data cosa vuol essere unicamente l'Uno, il quale non risulta manchevole né in confronto a se stesso né in confronto ad altri.

43 In realtà, Egli non va in cerca di nulla né per aver l'essere né per avere il benessere e neppure per avere lassú il suo fondamento; poiché, siccome è causa per le altre cose, Egli non trae ciò che è da queste altre cose; e quanto al benessere, potrebbe questo trovarsi fuori di Lui? In definitiva, non è accidentale per lui il benessere; poiché è Lu

44 stesso. Inoltre, niente spazio, per Lui; poiché Egli non ha bisogno di un fondamento quasi che non riesca a sopportare se stesso; ciò che esige un fondamento è inanimato, vale a dire la massa che piomba giú, se non abbia trovato ancora

il suo appoggio. E invece anche le altre cose sono fondate per mezzo di Lui; solo in grazia di Lui esse giungono all'esistenza e posseggono a un tempo il luogo al quale sono assegnate. Ed è pure manchevole ciò che va in cerca del luogo.

Ma chi è principio non può aver bisogno di ciò che gli tien 45 dietro; il principio del Tutto non ha affatto bisogno di questo Tutto; in realtà, ciò che è bisognoso, è bisognoso in quanto aspira al suo principio: ma se l'Uno è bisognoso, Egli può, evidentemente, cercare questo soltanto: di non essere, cioè, Uno. Sicché avrebbe bisogno del suo proprio sterminatore! Ma tutto, di cui si può dire che sia bisognoso, è bisognoso di bene, è bisognoso, cioè, di colui che lo conserva. Quindi, 46 per l'Uno nulla è bene; e allora Egli non avrà voglia di nulla al mondo. Anzi, Egli è super-Bene; e non è bene per se stesso ma è bene per gli altri esseri che eventualmente siano in grado di parteciparne. Inoltre, non è pensiero, a che non 47 ci sia in Lui alterità; non è neppure movimento; poiché Egli precede il movimento e precede il pensiero. Del resto, a che cosa mai dovrebbe pensare? A se stesso? Allora, prima del pensiero, dovrebbe giacere nell'ignoranza e dovrebbe ricorrere al pensiero per conoscersi, Lui che basta a se stesso! Pertanto, non ci sarà mai ignoranza in Lui, per il fatto che non conosce e non pensa se stesso; poiché l'ignoranza sorge soltanto con l'esistenza di un secondo essere, quando cioè l'uno ignori l'altro; ma Colui che è solo né conosce nulla, né, d'altra parte, ha qualcosa da ignorare; invece, essendo uno, vincolato com'è a se stesso, non ha bisogno del pensiero di sé.

Veramente, non dovresti applicargli neppure l'' esser unito 48 con se stesso ', se vuoi conservargli davvero l'unità, e dovresti anzi eliminare sia il pensare sia l'intendere, cioè il pensiero di sé e delle altre cose. — Certo, occorre porlo non già nella sfera del pensante ma piuttosto in quella del contenuto di pensiero. Il contenuto di pensiero, intendiamoci, non pensa, ma è, per altri, causa del pensare; la causa però non coincide col causato. Eppure, la causa di tutte le

cose non è alcuna di loro. Pertanto, non si deve chiamare neppure bene, ciò ch'Egli elargisce, ma in tutt'altro senso Egli è il Bene che sta al di sopra degli altri beni.

VII. — Ma se, per il fatto ch'Egli non è niente di tutto questo, tu cadi nell'indeterminatezza col tuo pensiero, fissati tuttavia lì e da quella prospettiva comincia a contemplare. Contempla, però, senza scagliare al di fuori il tuo pensiero. Poiché Egli non se ne sta in un punto qualunque, lasciando ogni altro luogo deserto di sé, ma a chi riesce a toccarlo Egli è lí presente, e a chi non riesce non è presente. Pure, come nel resto non è dato pensare qualcosa a chi ne pensa qualche altra e ad essa si applica, ma non deve costui connettere nulla a ciò che va pensando perché possa proprio trasformarsi nell'oggetto pensato, cosí pure occorre procedere anche in questo campo poiché non è dato, a chi abbia già nell'anima l'impronta di un'altra cosa, pensare quell'Uno finché tale impronta è ancora lì operante; anche perché l'anima tutta presa e dominata da altri oggetti non si presta più ad essere impressionata dall'impronta dell'oggetto contrario; per contro, come è stato detto a proposito della materia, che cioè questa vuol essere spoglia di ogni qualità, se intende accogliere le impronte di tutte le cose, cosí, anzi in un grado ben più alto, l'anima deve restarsene nuda di forme, se intende davvero che nulla s'insedii lí a far da impaccio alla piena inondante ed alla folgorazione che si riversa su lei da parte della Natura primordiale. Se è cosí, essa deve staccarsi da tutte le cose esteriori, volgersi verso la sua intimità, completamente, non inclinarsi più verso qualcosa di esterno, ma estinguendo ogni conoscenza (e, precisamente, dapprima solo attraverso l'intima disposizione, poi, di fatto, anche nella stessa nostra configurazione mentale), spegnendo altresí la conoscenza del proprio essere, l'uomo deve immergersi nella contemplazione di Lui; allora, congiunto a Lui e, per cosí dire, dopo una opportuna consuetudine, il contemplante ritorna ad annunziare altrui quella conversazione superna, se gli basta l'animo — a tale

conversazione, forse, iniziato, Minosse fu celebrato 'il confidente di Zeus' ond'egli, memore di tale conversazione, istituiva le sue leggi come memoriale figurato di essa, tutto invasato del contatto del divino volto a legiferare... — ovvero, se reputa l'attività politica indegna di sé, l'anima può, se le aggrada, dimorare lassú: e proprio questo capiterà a chi abbia assai contemplato.

A nessuno, fu detto, Egli è esteriore, ma a tutti, senza che lo sappiano, Egli è compagno. Essi fuggono, voglio dire, da Lui o, meglio, da se stessi. Cosí, non riescono a cogliere colui che hanno fuggito, ed avendo perduto finanche se stessi non riescono a cercare un nuovo 'io' rinnovellato; certo, un figlio uscito fuori di sé, nella sua demenza, non può riconoscere il padre suo; ma chi abbia appreso se stesso saprà pure la sua origine. 53

VIII. — Ora, se un'anima particolare ha notizia del suo essere in qualche altra stagione di vita e sa, precisamente, che il movimento che le spetta è rettilineo solo allora che subisca una interruzione e che, invece, il suo movimento naturale è presso che circolare non intorno a un punto esterno ma intorno a un centro (il centro, tuttavia, è quello da cui deriva il cerchio), essa, allora, dovrà pur muoversi intorno a colui donde deriva e si terrà sospesa a Lui, contraendosi verso di Lui al quale tutte le anime dovrebbero volgersi (mentre in realtà si volgono appena le anime degli dèi, eternamente; le quali appunto perché si volgono a Lui, sono divinità; perché solo chi è avvinto a Lui è dio e chi se ne distanzia lontano è l'uomo volgare e il bruto). Ebbene, questo 'centro' — chiamiamolo cosi — dell'anima è proprio l'oggetto della nostra ricerca? Oppure occorre pensare a qualcosa d'altro, a qualcosa cioè in cui tutti i cosiddetti centri coincidono e che solo per analogia corrisponde a questo nostro cerchio terreno? Francamente, l'anima non può essere dello stesso tipo della figura geometrica; ma si vuol significare soltanto che in essa e intorno ad essa circola l'antica natura; e che l'anima dipende da un cosí prodigioso prin- 54 55

cipio; e questo poi trova una ragione ancora piú valida nel fatto che le anime, prese in blocco, sono separate.

56 Ora però, dal momento che una parte di noi è prigioniera del corpo, come se uno avesse i piedi nell'acqua ed emergesse col restò della persona, naturalmente noi ci solleviamo al di sopra del corpo con la parte dell'anima che non è sommersa in esso e allora ci mettiamo in contatto per via del nostro proprio centro con quello che vorrei chiamare centro del tutto — come i centri dei cerchi massimi sono in contatto con il centro della sfera che li include —, e lí riposiamo.

57 Ora, se si trattasse di cerchi corporei e non di vivi cerchi delle anime, essi coinciderebbero spazialmente con il centro e, poiché il centro è situato in un dato punto, essi lo attornierebbero; ma dal momento che le anime sono in sé e per sé di essenza spirituale e Quegli è al di sopra dello spirito, si deve allora pensare che il contatto abbia luogo non già con quella potenza con cui naturalmente il pensante è in contatto col pensato, ma con potenze ben diverse, e che anzi tale contatto sia più intimo a segno che si abbia proprio la presenza dello Spirito pensante in grazia della somiglianza e della identità, e il vincolo sia cementato dalla comune origine senza che nulla oramai vi si frapponga.

58 I corpi, sí, trovano nei corpi un ostacolo alla loro vicendevole comunione; per contro, le cose incorporee non sono scisse dai corpi; esse non possono dunque distanziarsi, le une dalle altre, spazialmente, ma solo per via di alterità e di differenza; e allora basta che non faccia la sua comparsa l'alterità ed ecco che le cose non-diverse sono presenti le une alle altre.

59 Ebbene, l'Uno, immune com'è da alterità, è presente eternamente; noi invece siamo presso di Lui solo allora che non ne abbiamo. E non aspira a noi Lui, sí da esserci intorno; ma noi aspiriamo a Lui, sí che noi soli gli siamo intorno. E siamo sempre intorno a Lui, ma non sempre volgiamo a Lui lo sguardo; bensí come un coro cantante, pur stretto intorno al Corifeo, può ben volgersi a guardare al

di fuori, ma, quando si è di nuovo rivolto al di dentro, solo allora canta nobilmente e si tiene davvero stretto intorno a lui; così anche noi siamo sempre schierati intorno a Lui (e se non lo fossimo, per noi non ci sarebbe altro che dissolvimento totale e non potremmo esistere più), ma purtroppo non miriamo sempre a Lui, e quando invece fissiamo in Lui lo sguardo, solo allora noi approdiamo al nostro termine e al nostro riposo e danziamo veramente intorno a Lui una danza ispirata con un canto che le s'intona.

IX. — In questa danza, peraltro, l'anima scorge la fonte della vita e la fonte dello Spirito, il principio dell'Essere, la causa della bontà, la radice dell'Anima: non si vuol già dire che tali valori prima scorrano da Lui e poi lo facciano scemare; no, poiché Egli non è massa, altrimenti queste produzioni dovrebbero riuscire corruttibili; e invece sono eterne poiché il loro principio persevera così com'è senza frantumarsi in loro ma durando nella sua interezza. Ond'è che anche le sue produzioni durano, a quel modo che, durando il sole, dura altresì la sua luce. In realtà, noi non siamo né scissi né separati da Lui, se anche la natura corporea, penetrata furtivamente, ci trascinò a sé: anzi, se noi respiriamo e siamo conservati in vita, non è perché Egli ce l'abbia elargita una volta per sempre e poi si sia ritirato; no, ma ce la somministra perennemente fino a che sia quello che è. 60 61

Tuttavia, noi esistiamo in maggiore pienezza allorché ci incliniamo su Lui, e in Lui sta il nostro benessere; già il semplice esserne lontano significa esistere in uno stato di minorità. In Lui, inoltre, l'anima riposa, ed è fuori dei mali, poiché è risalita alla sede pura dai mali; e in Lui pensa e si libera dalle passioni, in Lui. 62

Inoltre, la vita vera è solo lassù; poiché la vita dell'oggi, ch'è vita senza Dio, è solo un'orma di vita che va imitando la vita superna; mentre la vita di lassù è forza operante dello Spirito; e, mediante tale forza, essa genera gli dèi nel riposante contatto con Lui, genera bellezza, genera giustizia, 63

genera virtú; di tutto questo, davvero, l'anima è incinta, allorché è stata fecondata da Dio; e questa maternità è per lei principio e fine: principio, perché deriva di lassú; fine, perché il Bene è lassú e una volta che sia lí giunta, ella diviene ancora 'quello che era'. Francamente, il vivere quaggiú e tra le cose della terra non è che 'crollo' ed 'esilio' e 'perdita di ali'.

64 Pure, che il Bene regni lassú, sta a provarlo anche l'amore congenito all'anima: ond'è che Eros è nuzialmente unito alle anime persino in pitture e in miti. Poiché, siccome ella è, sí, qualcosa di diverso dal dio ma da Lui deriva, l'anima è innamorata di Lui, necessariamente; e fino a quando è lassú, essa serba il suo Eros celeste, quaggiú invece essa scende alla mercé di tutti. Lassú, difatti, c'è l'Afrodite celeste; ma quaggiú ella si trasforma in volgare (Pandemia) né piú né meno che una cortigiana.

65 Cosí, ogni anima è una Afrodite; e a questo alludono la nascita di Afrodite e la congiunta nascita di Eros: dunque, l'anima, già stando nella legge della sua natura, è innamorata di Dio e vogliosa di unione, come una vergine di nobile padre serba per lui un amore altrettanto nobile; ma se essa, al suo entrare nel mondo del divenire, si fa sedurre da brama di pretendenti, trascorsa ad altro amore mortale nella lontananza dal padre, soccombe al disonore; ma poi, ripresa dal dispetto per le violenze del mondo, essa si purifica da tutto ciò ch'è terrestre e, disposta a ritornare 66 un'altra volta al padre suo, ritrova la sua felicità. Se all'uomo è ignota tale esperienza, parta egli da questo punto, dagli amori terrestri, e rifletta che significhi mai conseguire quel che si ama piú di tutto al mondo, pensando poi che questi sono amori di creature, mortali e funesti, amori di fantasmi, amori mutevoli, giacché non sono né quello che è davvero amabile, né il nostro bene, né quel che noi andiamo cercando. Lassú, per contro, è il verace oggetto di amore, a cui è dato congiungersi davvero partecipando di lui e possedendolo realmente, pur senza l'amplesso esteriore della carne.

Ma chi contemplò, sa quel ch'io dico, che cioè l'anima, 67
sia perché è progredita sino a Lui, sia perché è tutta vicina già e partecipe di Lui, possiede allora una vita novella; ond'ella sa ormai, cosí disposta, che il largitore della vita è lí presente e che ormai non le occorre più nulla; noi, al contrario, dobbiamo prima deporre il resto e fermarci in Lui solo; trasformarci, anzi, in Lui, esclusivamente, sbarazzandoci repente di tutto ciò che ci riveste; a tal segno che aneliamo ad uscire dal mondo e mal sopportiamo di essere legati ancora dal lato sensibile, perché vorremmo abbracciare Iddio con l'interezza del nostro essere e non avere più neppure un punto con cui non siamo in contatto con Dio. Lí, naturalmente, l'uomo può vedere a un tempo e Lui e se 68
stesso, finché è consentito vedere: se stesso fulgido di splendore, colmo di luce spirituale, o, meglio, divenuto proprio luce pura, un essere senza peso, lieve; se stesso che diviene o, meglio, è già dio; se stesso acceso lí, in quei momenti; ma se ricada ancora sotto il peso, estinto quasi...

X. — Perché, allora, il contemplante non rimane lassú? 69
Perché, ecco, egli non ancora è uscito di qui completamente; tempo verrà, tuttavia, in cui egli contemplerà senza interruzione, non fastidito più da alcuna molestia del corpo. Peraltro, tale molestia non riguarda la nostra virtú veggente ma la parte superstite, la quale, quando il veggente è inoperoso rispetto al contemplare, non lascia inattiva la scienza che si esercita in dimostrazioni e prove per via dei calcoli dell'anima; invece, il contemplare e il contemplante non sono più ragione ma qualcosa che è più grande della ragione, che precede la ragione e sovrasta la ragione, proprio come la visione contemplata.

Orbene, allora che il contemplante vede se stesso, dovrà 70
pure vedersi cosí sublime, o, meglio, sarà congiunto con se stesso — cosí sublime —, ed avrà coscienza di tale sublimità, poiché s'è reso semplice. (Ma, forse, non è bene dire neppure ' vedrà '). Il contemplato, invece (se pur occorra dire che sono due il veggente e il visto e i due non sono, al

contrario, una cosa sola, per quanto suoni ardita l'espressione), non lo vede e non lo distingue, in quel momento, il contemplante; né questi si rappresenta due termini, ma s'è
71 trasformato, per così dire, in una persona novella e non è più lui e lí non sa che farsene del suo essere, anzi appartiene a Lui e gli s'è unificato ed ha fatto coincidere, per cosí esprimerci, centro con centro; poiché quaggiú due centri se coincidono sono uno, se si distinguono ritornano, allora, due. Cosí anche noi, per ora, parliamo dell'Uno come di un diverso.
72 Per questo appunto, la visione è ben difficile ad esprimersi. Infatti, per qual via si potrebbe dar notizia di Lui come di un diverso, quando chi vide non lo vide diverso nell'atto della contemplazione ma lo vide una cosa sola con se stesso?

XI. — Proprio questo vuol significare quel famoso comando dei nostri misteri: 'non divulgare nulla ai non iniziati'; appunto poiché il divino non è da divulgarsi, fu vietato di manifestarlo altrui, tranne che quest'altro abbia già avuto di per se stesso la ventura di contemplare.
73 Ora, poiché non erano due, ma egli stesso, il veggente, era una cosa sola con l'oggetto visto (non 'visto', sicché, ma 'unito'), chi divenne tale, allora, quando si fuse con Lui, ove mai riuscisse a ricordare, possederebbe presso di sé una immagine di Lui. Egli però era già uno di per sé, in quel momento, e non serbava in sé nessuna differenziazione né in confronto a se stesso né in rapporto alle altre cose; poiché non c'era in lui alcun movimento: non animosità, non
74 brama di nulla erano in Lui, asceso a quell'altezza; ma non c'era nemmeno ragione né pensiero alcuno; non c'era neppure lui stesso, insomma, se è proprio inevitabile dire questa enormità! E invece, quasi rapito o ispirato, egli è entrato silenziosamente nell'isolamento e in uno stato che non conosce più scosse e non declina più dall'essere di Lui e non si torce più verso se stesso compiutamente fermo, quasi trasformato nella stessa immobilità.
75 Persino le cose belle, egli le ha oramai valicate; anzi, egli corre già al di sopra del bello stesso, al di là del coro

delle virtù: somiglia a uno che, penetrato nell'interno dell'invarcabile penetrale, abbia lasciato alle spalle le statue rizzate nel tempio; quelle statue che, quando egli uscirà di nuovo dal penetrale, gli si faranno innanzi per prime, dopo l'intima visione e dopo la comunione superna non con una statua, non con una immagine, ma con Lui stesso; quelle statue che sono, per certo, visioni di second'ordine.

Pure lí non ci fu certo una visione pura e semplice ma una visione in un senso ben diverso: estasi, dico, e semplificazione estrema e dedizione di sé e brama di contatto e quiete e studio di aggiustarglisi ben bene; solo cosí si può vedere ciò che si trova nel penetrale; ma se uno guardi in altra maniera, tutto dilegua per lui. 76

Ora, tutto questo è una pallida immagine, una allusione velata di Vati sapienti, della maniera onde si lascia contemplare quell'altissimo Iddio; pure, un saggio sacerdote, che comprenda l'allusione, può ben giungere alla verace visione del penetrale sol che entri lí dentro. Anche se non vi entra, se cioè pensa che questo penetrale sia qualcosa d'invisibile, la Sorgente e il Principio, egli saprà tuttavia che solamente il Principio vede il Principio, e che solo con il simile il simile si fonde; e non trascurerà nulla di tutto quel contenuto divino che l'anima sua riesce a serrar dentro, già prima della visione; e il resto, poi, lo pretenderà dalla visione stessa. Il resto, cioè, per chi ha valicato tutto, è proprio Colui che è anteriore al tutto. 77

L'anima, è vero, non può mai e poi mai pervenire all'assoluto non-essere; ma, se va in basso, scende al male e, cosí, verso il non-essere, ma non proprio al completo non-essere; invece, correndo sulla via opposta, ella giunge non a un altro ma a se stessa; e in questo senso, poiché non è in un altro, non può essere in nulla ma solo in se stessa; ma l'espressione 'in sé sola e non nell'essere' equivale 'in Lui'; e il contemplante, quale che sia, diventa persino 'non-essere' ma 'al di là dell'essere' proprio in quanto si unisce intimamente a Lui. 78

Dunque, se alcuno si veda già trasformato in Lui, questi 79

possiede in se stesso una similitudine di Lui e se trapassa da sé, copia, all'originale, ha oramai toccato il termine del suo viaggio. Ma se decade dalla contemplazione, egli può ridestare di bel nuovo la virtú ch'è in lui e meditando sul suo essere cosí perfettamente adorno, ritroverà la sua leggerezza e salirà allo spirito su la via della virtú e a Lui mediante la saggezza.

Ed ecco la vita degli dèi e degli uomini divini e beati separazione dalle restanti cose di quaggiú, vita cui non aggrada piú cosa terrena, fuga di solo a solo.

INDICE

ENNEADE QUINTA

ENNEADE SESTA